Emmanuel Kant, antes y después

Jean Grondin

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J. · Cristina Cárdenas Castillo
TRADUCTORES





Emmanuel Kant, antes y después

Jean Grondin

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J. · Cristina Cárdenas Castillo
TRADUCTORES





Emmanuel Kant, antes y después

Emmanuel Kant, antes y después

Jean Grondin

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J. • Cristina Cárdenas Castillo

TRADUCTORES

Índice de contenido

Grondin, Jean (autor) Emmanuel Kant, antes y después / J. Grondin ; introd. y t

Título original en francés: Emmanuel Kant: avant et après

Traductores: Pedro Antonio Reyes Linares, S.J., Cristina Cárdenas Castillo

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada: Ricardo Romo

Diagramación: Beatriz Díaz Corona J.

Foto de contraportada: tomada del sitio web de la Faculté des arts et des sciences - Département de philosophie, de la Université de Montréal.

1a. edición, Guadalajara, 2023.

Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO

Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604

publicaciones.iteso.mx

Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe Ciudad de México, CP 01219

publica@ibero.mx

Blvr. Niño Poblano 2901, Reserva Territorial Atlixcáyotl

San Andrés Cholula, Puebla, México, CP 72820

libros@iberopuebla.mx

ISBN 978-607-8910-11-3 ITESO

ISBN 978-607-417-979-8 Universidad Iberoamericana

Digitalización: Proyecto451

Introducción

PEDRO A. REYES LINARES, S.J.

Difícilmente se puede exagerar la importancia de Emmanuel Kant para la filosofía moderna y contemporánea. Todos los autores, no sólo de la filosofía sino también de diferentes ciencias y disciplinas, tienen como paso obligado establecer algún tipo de diálogo, sea crítico, sea en seguimiento con las intuiciones y profundos desarrollos del filósofo de Königsberg. Tampoco sorprende, entonces, el gran número de obras que se han dedicado a sistematizar, explicar y comentar diversos aspectos de la filosofía kantiana, que abarca todo el espectro de la filosofía: desde la epistemología a la filosofía de la historia, de la ética a la filosofía del derecho, de la estética hasta la filosofía de la religión. Kant es, sin duda, la figura de referencia con la que toda la filosofía actual tiene que dialogar.

Por lo mismo, podría parecer superflua la traducción de esta obra del filósofo canadiense Jean Grondin sobre la filosofía kantiana. Sus méritos, sin embargo, la convierten en una obra no sólo pertinente sino necesaria en la bibliografía sobre Kant en español, dirigida, especialmente, a quienes quieren iniciarse en el estudio de este periodo excepcional de la filosofía moderna. El proyecto de Grondin, a diferencia de muchas otras introducciones sobre el pensamiento kantiano, se aleja del privilegio concedido a alguna arista particular del pensamiento kantiano, sea ésta la epistemología o la ética. Por el contrario, intenta mostrar el eje central que estructura el pensamiento del filósofo alemán, dando cuenta de las inquietudes que van moviendo su pensamiento a los diferentes problemas que aborda, siempre desde la intención clara de inaugurar un nuevo modo de filosofía radical y primera, una metafísica que, situándose entre las ambiciones, objeciones e inquietudes de su tiempo, iluminara el sitio y el papel que el ser humano puede tener en la realidad. Es la dignidad, y también la reverencia que el ser humano debe a su propio fundamento, lo que Kant ha buscado en cada una de sus obras, desde los tratados más sistemáticos y detallistas hasta los opúsculos y obras escolares a las que dedicó los últimos años

de su vida. Ése ha sido el motivo de su obra, y mostrarlo, como hilo conductor de toda la filosofía kantiana, es el objetivo que Grondin cumple con creces.

El título que Grondin ha dado a su obra, Kant, antes y después, nos indica también que no olvidará el contexto en el que nace la obra de Kant, no solamente el pasado que la precede, sino también su progenie que nos entrega los frutos de su trabajo en las líneas de pensamiento que han dado forma y figura a nuestra actualidad filosófica. Grondin muestra con suma pericia la recuperación que Kant hizo de las preguntas e inquietudes de su época, haciéndonos sentir con una prosa precisa, pero no por ello fría, el efecto que sobre la sensibilidad de Kant tuvieron tanto la ambición de los grandes pensadores del siglo XVII, que Kant nunca abandonó del todo, como las preguntas y objeciones del empirismo, que le hicieron pensar que esa ambición tenía que transformarse de una manera radical. De igual manera, en perfecta continuidad con lo anterior, Grondin resalta la impronta de las declaraciones sobre la dignidad de la libertad humana, que se convertía en la herencia irrenunciable de la Ilustración francesa. La frase de Kant al final de la Crítica de la razón práctica, refiriendo a la conmoción de su alma, es una síntesis apretada del modo en que estos tres motivos dieron raíz y nutrieron el proyecto kantiano: dar a la humanidad ojos nuevos para mirar con valentía su propia verdad, inclinarse ante la dignidad que ella le concede y actuar consecuentemente con ella en todos los ámbitos de la existencia.

Kant tuvo éxito, parece decirnos Grondin, y son esos ojos nuevos los que han dado lugar a todas las corrientes de la filosofía que ahora pensamos, discutimos y admiramos. Todas ellas son reflejo de diversos aspectos de la obra kantiana que nos muestran, como en un antiguo vitral, los múltiples rumbos que el pensamiento ha podido tomar en las sendas abiertas por Kant, sin que se pierda la idea central, la novedad en la mirada, que nuestro filósofo quiso cultivar. Los reflejos, como los colores en el ventanal, contrastan, incluso parecen enfrentarse, pero no rompen totalmente esa armadura básica que las unifica en el estilo que Kant ha dado al filosofar. Es la armadura la que permite el diálogo, incluso la que lo promueve, y Grondin nos deja ver, en su "después" de Kant, los vasos comunicantes que pueden servir de avenidas para nuestra propia incorporación a ese diálogo, haciéndonos parte de esa fructífera conversación. Pensada ciertamente para orientar los esfuerzos de los que están introduciéndose en la filosofía contemporánea, la obra de Grondin resulta una invaluable ayuda; pero también para quienes ya se encuentran inmersos en el diálogo filosófico de nuestros tiempos, tiene la virtud de llevarnos, con la amabilidad del buen maestro, al crisol en que se fraguó la sensibilidad y el rigor que ahora conduce

nuestras indagaciones. Así, los ríos diversos que Grondin localiza en nuestro horizonte actual —Heidegger, Foucault, Kierkegaard, Hegel, Marx, Husserl, Derrida, Apel, Habermas—, todos denuncian la necesidad de volver al caudal del que son, de alguna manera, afluentes. La obra de Kant, analizada con didáctica concisión por Grondin, se deja sentir con la fuerza del manantial que sigue dando nacimiento a nuevos pensamientos, nuevos pensadores, que lejos de agotarlo lo presentan en su abundante riqueza y fecundidad.

Los libros, especialmente los que nacen de la experiencia pedagógica de sus autores, son siempre regalos a agradecer. En esta obra de Jean Grondin es evidente el cariño por sus alumnos, extendido ahora a sus lectores, que lo motiva a insistir en la claridad y la precisión en cada una de sus páginas, aun cuando trata de problemas muy complejos de la filosofía kantiana. Para esta traducción, su generosidad ha sido todavía mayor, pues ha querido acercar gratuitamente su pensamiento al público de habla castellana al autorizar la traducción sin exigir por ello ningún pago. Como traductores, nosotros recibimos este don con enorme gratitud y creemos que así también lo recibirán quienes se acerquen a esta obra con intención de comprender en una forma completa, armónica y provocadora el pensamiento de Kant. Al final, el regalo que Jean Grondin nos hace con su obra, seguramente tendrá sus frutos: nuevos regalos en la vida y pensamiento de nuevos pensadores, filósofos y filósofas, que puedan dar seguimiento, con su propio estilo, a los caminos abiertos por Kant. A esa comunicación de vida, hemos querido unir nuestros esfuerzos con esta traducción.

Prefacio a la traducción

Este texto es la primera traducción del francés al español de un libro que apareció en las ediciones "Criterion" en 1991 y que se agotó hace ya algún tiempo. Si su traducción parece oportuna es, primero, porque la mayor parte de las introducciones a Kant, por su vocación misma, no tienen por objeto principal situar la filosofía kantiana con respecto a sus antecesores y sucesores, pero es muy difícil leer a Kant sin comprender la constelación de preguntas que él intentó responder y, también, la manera en la que la posteridad ha intentado mesurar sus respuestas. Pero la importancia de esta traducción es sobre todo porque las introducciones disponibles se niegan, curiosamente, a tomar en cuenta la respuesta que Kant mismo daba al problema fundamental que claramente quería enfrentar su filosofía: el de la posibilidad de la metafísica. Si hay, en general, unanimidad sobre ese "problema" y la manera de proponerlo, la literatura kantiana ha omitido particularmente escrutar el rigor de la respuesta específicamente kantiana. Es posible que Kant, como lo veremos aquí, haya sido responsable de la ambigüedad en torno a la vía que deseaba abrir a la metafísica, pero no hay duda, sin embargo, de que su posteridad ha visto demasiado unilateralmente en él al gran sepulturero de la metafísica o a quien habría querido reemplazarla por una ciencia que solamente se sostuviera en la experiencia. Si fuera así, eso implicaría que la metafísica —y por esto la misma filosofía, como una de las encrucijadas de la pregunta kantiana— no es posible. Pero Kant quería hacer posible la metafísica y abrirle una nueva vía. ¿Cómo lo hizo? ¿Cómo su obra principal, la Crítica de la razón pura de 1781, espera encontrar una respuesta positiva al problema de la metafísica? Retomando una idea presente en un artículo titulado "La conclusión de la Crítica de la razón pura",(1) mi intención es mostrar que en su Canon de la razón pura (práctica), Kant ha querido presentar esta vía, ya desde su obra fundamental de 1781.

▪

1- Jean Grondin, "La conclusion de la Critique de la raison pure" en Kant–Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant–Gesellschaft, De Gruyter, Berlín,

Nº 81, 1990, pp. 129–144.

1. Antes de Kant

No podemos saber hoy realmente lo que era la filosofía antes de Kant. En efecto, toda percepción o recepción de la filosofía prekantiana irremediablemente se hace tomando los criterios propuestos por el mismo Kant. Son ellos los que nos permiten determinar lo que en la filosofía anterior era ingenuo (o "precrítico", porque es el kantismo el que delimitó el espacio de lo que debía ser un pensamiento crítico) y lo que tiene méritos suficientes para ser preservado. En este sentido, todos somos kantianos cuando estudiamos la filosofía anterior a Kant, resumida adecuadamente bajo el título de metafísica. Es también Kant quien nos ha enseñado que la filosofía precrítica había querido ser una metafísica y, sobre todo, por qué esto era impracticable. La reflexión crítica sobre el fracaso de la metafísica, diagnosticado inexorablemente en su obra maestra, la Crítica de la razón pura, de 1781 (con la que se inicia nuestra modernidad intelectual) no implicaba sin embargo un fin en sí misma. Su intención era preparar una forma todavía más rigurosa de filosofía, definir los "prolegómenos" para una nueva metafísica, ya no comprometida con el conocimiento de lo suprasensible, ambición que Kant quería ver en la filosofía precrítica, sino con la aclaración de los a priori racionales que regirían el conocimiento y la acción humanos.

Fue sobre todo el diagnóstico de caducidad de la metafísica (la "muerte de Dios") el que la posteridad retuvo. Según la percepción más corriente, Kant ha triunfado como el nihilista precursor que habría querido liquidar la metafísica, "aquél que destruye todo", según la expresión que desde 1785 propuso Mendelssohn. Lo que Kant ha querido deconstruir, seguramente, es la forma tradicional de la metafísica, aquella que aspira a un conocimiento racional sin preocuparse seriamente, y ésta será la crítica de Kant (que naturalmente se volverá contra él), por sus propias condiciones de posibilidad. La metafísica prekantiana, de raigambre aristotélica, tomista o cartesiana, es decir, la que aspiraba a un conocimiento que rebasara el marco de la experiencia, ya no es viable después de Kant. No puede reivindicar, por lo menos, el estatus de ciencia. Pero si Kant ha constatado el fracaso de la metafísica tradicional, lo hizo sobre todo para fundar un nuevo tipo de metafísica y asegurar otro futuro a la filosofía. "Kant" significa entonces, para toda la filosofía, el final de una época,

así como la promesa de un nuevo punto de partida que la filosofía de los dos últimos siglos no ha dejado de reeditar.

Para entrar plenamente en el movimiento de su revolución del modo de pensar, se debe tener paciencia para dominar los términos, en principio un poco técnicos o escolásticos, de su pregunta esencial. Todo el desafío que plantea la filosofía kantiana se mantiene en realidad en la pregunta, desconcertante para el lector no preparado, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Y por esta pregunta Kant pretende arreglar sus cuentas con la filosofía tradicional, es decir, con el "antes de Kant". ¿Cuál puede ser su pertinencia? Lo que está en juego en esta pregunta es, como se verá, la posibilidad misma de un saber metafísico, es decir, de un conocimiento puramente racional. Antes de mostrar cómo es que los juicios sintéticos a priori son esenciales a la metafísica y qué es lo que se puede comprender hoy bajo el título de filosofía, es la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica la que nos debe interesar: ¿qué es, precisamente, la metafísica?

1.1. EL RIGOR Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

A pesar de estar bajo sospecha de caducidad, la metafísica representa, tenemos que recordarlo, la forma más rigurosa de filosofía que la tradición haya producido (lo que no impide, y lo mostraremos con toda evidencia, que su figura sea de lo más problemática o la más criticada). La metafísica ha recibido muchas definiciones a lo largo de sus grandes tratados: ciencia del ser, de lo universal, de lo trascendente, de los principios, etcétera. Lo que puede colegirse de todas estas acepciones es un saber principial o fundamental. Es ese tipo de saber que pretende ser la filosofía o, también, la ciencia (la equivalencia de los dos términos se mantuvo desde los griegos hasta Hegel). Noción poco problemática en la medida en que la idea misma de una ciencia de lo principial (o ciencia a priori) representa por lo menos un pleonasmo, y así lo ha sido al menos para la metafísica, porque poseer la ciencia de algo, conocerlo, es aprehender lo esencial, es decir comprender lo que es fundamental de ese algo. Para captarlo correctamente se puede oponer lo esencial a lo accidental, es decir, a lo que se adhiere por azar a una cosa sin afectar su esencia: conocer una cosa quiere decir penetrar su esencia fundamental (lo que los griegos llamaban su eidos: la idea, la forma y también la especie) literalmente constitutiva o específica. Poseer el conocimiento de una cosa significa que se domina su principio, que sabemos de dónde proviene, lo que hace de ella ser lo que ella es. La ciencia o la filosofía responde entonces a la pregunta del “por qué”, y de hecho, un conocimiento se dice científico cuando explica un fenómeno a partir de lo que es su principio esencial: sin esto o aquello, tal cosa no podría ser.

Filosofía y ciencia han sido entonces sinónimos para casi toda la tradición. El filósofo ha sido siempre un sabio, y no es un accidente que el título supremo que las universidades otorgan a aquellas personas que han alcanzado la cima del saber siga siendo el de doctor en filosofía, “Ph.D.”, al que se agrega, ahora, que se especializa en informática, en química o en literatura italiana. El reparto de las facultades universitarias siempre ha asimilado la filosofía a la idea de ciencia en general, y es así como se cuentan cuatro facultades en las universidades clásicas: teología, derecho, medicina y filosofía. Las tres primeras preparaban a los sacerdotes, los juristas y los médicos, mientras que la cuarta formaba a los sabios o a los filósofos. Todo el saber que no era ni teológico, ni jurídico, ni médico

pertenecía por tanto a la filosofía. Es en las facultades de filosofía donde se encontraba todo el campo del saber (química, biología, historia, economía, etcétera). La filosofía, de Platón a Hegel, se comprendía entonces como el conjunto totalizante del saber filosófico (otro pleonasmo). La obra maestra de Hegel, la expresión más clara de su sistema, se titula Enciclopedia de las ciencias filosóficas. El título no es inédito y tiene incluso algo de banal, pues designaba de hecho la carga normal de todo profesor de filosofía. En el curso de su carrera, Kant mismo dio, y doce veces, un curso bajo el título de "Enciclopedia de las ciencias filosóficas"(1) y los estudiantes recibían ahí un acercamiento al conjunto del saber humano.

Toda esta ciencia quería ser un saber a partir de los principios (cognitio ex principiis, en el latín que todavía utiliza Kant), es decir, saber lo esencial en química, física y en todos los campos del conocimiento. La idea de principio era en sí misma hegemónica pues se trataba siempre de vincular el saber a un número económicamente restringido de principios con los mismos a priori para todos los campos del saber (Platón y Hegel son buenos y coherentes ejemplos de esto). Con el correr de los siglos la ciencia se especializó, de modo que se hizo imposible para el filósofo poseer todo el saber. Las ciencias se fueron emancipando de su tutela filosófica, comenzando por las ciencias físicas, pero no lo lograron antes de mediados del siglo XIX. Esta emancipación tiene relación también con la crisis de la filosofía. Cada vez se tenía más y más la impresión de que los filósofos mostraban una incompetencia creciente, imponiendo a todos los objetos del saber los mismos "principios abstractos" (a priori), sin atender a lo concreto de la experiencia real (a posteriori, y por lo tanto verificable). Lo que había sido, hasta entonces, la dignidad de la filosofía, su dominio universal del principio, se transformó súbitamente en su debilidad. Liberándose de la dictadura del concepto filosófico, los diversos saberes quisieron reconquistar o redefinir su legitimidad científica por la vía de la especialización.

Lo que hoy se llama filosofía es lo que resta después del exilio voluntario de todos los campos del saber. La filosofía sigue, para bien o para mal, comprendiéndose como una reflexión sobre lo universal o sobre lo fundamental. Pretensión de lo fundamental que se mantiene, por ejemplo, 1) en la epistemología bajo la forma de una reflexión sobre los principios de la ciencia (que ya no es filosofía), 2) en el proyecto marxista, antes vigente, de la realización de la utopía filosófica a través de una revolución social, 3) en la meditación sobre las preguntas últimas o existenciales que escapan a la ciencia, y, como corolario, 4) en la filosofía popular, con vocación más mediática, que

busca la edificación general, la realización de sí y que contiene una vasta literatura popular que limita con el esoterismo. Esta embarazosa situación actual de la filosofía no debería preocuparnos demasiado aquí (aunque tiene todo que ver con Kant), lo que importa para nosotros es darnos cuenta de la equivalencia de las nociones de ciencia y filosofía para la humanidad occidental.

¿No es, sin embargo, exagerado pretender que la metafísica representa la forma más rigurosa de saber? No, porque la metafísica sigue siendo la disciplina que ha cumplido en forma más sistemática la idea de un saber de principios, constitutiva, como hemos visto, de toda la ciencia. La metafísica se comprende en efecto como la ciencia de los primeros principios (o, lo que es exactamente lo mismo, de los últimos). Si toda ciencia particular quiere mostrar los principios de su sector de investigación, es a la metafísica a la que pertenece el deber de encontrar los principios últimos, absolutos o no derivados, superando con esto lo que se ofrece en el marco de nuestra experiencia. La noción misma de metafísica abarca ya esta idea de trascendencia, pues toda investigación de los principios debe en efecto trascender aquello que busca explicar: esto es causado por aquello que le precede como condición de su posibilidad. La metafísica se constituye entonces como ciencia a priori, como saber de lo que precede a toda nuestra experiencia para hacerla posible (a priori quiere decir anterior, lo que no se apoya sobre la experiencia, es decir, por extensión, lo que es fundamental). Es la investigación de este a priori lo que orientó toda la tradición que se puede llamar con justicia metafísica. Es a Platón a quien de ordinario se le atribuye la paternidad de esta noción de un saber a priori o metafísico; su obra maestra, la República, sostiene, aunque tautológicamente, que es en la idea (el eidos) donde se encuentra el fundamento o la esencia (también eidos, de ahí la redundancia) de las cosas. Con perfecto rigor, la filosofía, o la dialéctica, será una ciencia de la idea y del fundamento por excelencia que será la idea del bien, la cual es un anhypotheton,(2) es decir, un principio absoluto que no se deriva de ninguna otra cosa.

Aristóteles canonizó la idea de metafísica (sin servirse sin embargo del término que se inventó para designar aquellos de sus trabajos que fueron clasificados después [meta] de sus trabajos de física) al evocar la posibilidad de una "filosofía primera". Todas las ciencias particulares, señala Aristóteles en un análisis que es fenomenológicamente exacto, se ocupan de una cierta parte del ser de la que estudian los atributos y principios: los matemáticos se interesan del ente matemático, la física del ente en movimiento, y lo mismo las demás. Sólo la filosofía primera trata del universal en cuanto tal o sobre lo que Aristóteles llama

el ser en tanto que ser,(3) fórmula enigmática de la que se han propuesto dos grandes acepciones. Según la interpretación ontológica, el ser en tanto que ser designaría solamente al ser en general, el ser pensado en su universalidad, fuera de cualquier especificación particular, mientras que para la interpretación llamada teológica, la fórmula pretendía sobre todo nombrar lo que constituye el ser en cuanto tal, por tanto, el principio del ser, que Platón veía en la idea del bien pero que la tradición metafísica asimilará a un principio divino (sellando así una alianza entre la ciencia y la religión que hará posible la filosofía cristiana de la Edad Media). Las dos lecturas evidentemente se dejan conciliar: visualizar el ser en su universalidad ontológica es pensar al mismo tiempo lo que constituye su principio, totalizante y teológico. Esta estructura de la metafísica se mantuvo hasta los tiempos modernos, donde la gran novedad (que tiene el nombre de Descartes) habría consistido en asignar al sujeto cognoscente mismo, al cogito, una función principal o fundamental con respecto a la totalidad de los entes, en tanto los principios de éste son definidos en el terreno de la subjetividad que pasó a ser a priori o, según la terminología de Kant, trascendental.

Si la metafísica representa la figura más rigurosa de la idea de filosofía o de ciencia, es también la más problemática y la más fácilmente atacable. La crítica más cómoda consiste en decir que no hay nada que se pueda considerar un saber metafísico. El a priori metafísico no sería sino una proyección ilusoria, destinada a satisfacer los deseos de una finitud o de una mortalidad que se niega a sí misma (Heidegger). La otra crítica, no menos eficaz ni menos pertinente, es decir que el privilegio que la metafísica que reconoce a lo ideal, a lo universal y a lo a priori se paga al escamotear lo concreto, lo particular y lo empírico. Si no hay nada de un saber metafísico, si su objeto resulta del menosprecio de lo concreto o de la vida (Nietzsche), todo el desafío consistirá en edificar una filosofía, o una ciencia, que no sea ya metafísica. La superación de la metafísica está entonces a la orden del día desde Kant y a causa de él. De hecho, todas las concepciones determinantes del siglo, la del historicismo (un Dilthey, por ejemplo, que quiso combatir la metafísica rehabilitando la historicidad), la de la fenomenología (que proclamará un “regreso a las cosas mismas” contra la metafísica), la de Heidegger y sus seguidores, la del existencialismo, la de la filosofía analítica(4) o del pragmatismo, la de la crítica de las ideologías, la de la hermenéutica o la del posmodernismo tienen como prefacio un adiós a la metafísica y este adiós es su característica más esencial, la más prometedora: en fin, después de dos milenios de repeticiones y cegueras dogmáticas, se promete hacer otra cosa distinta de la metafísica, que la filosofía más reciente habría sido todavía, a pesar de sus críticas contra ella.

Podemos extraer la lección de que no es suficiente con querer o pretender ir más allá de la metafísica para encontrarse realmente fuera de ella. En efecto, todos los intentos de ir más allá de la metafísica siguen siendo tributarios, en su superación, de esta metafísica, aunque no sea más que por el empeño que ponen en deshacerse de ella. La estrategia clásica de la superación de la metafísica es conocida porque ha sido imitada muchas veces: en lugar de lo universal, de lo ideal, de lo racional, de lo necesario que habría hasta aquí asediado a la metafísica, se asegura virtuosamente que finalmente se tratará de lo que existe "realmente", es decir, de lo particular, de lo individual, de lo contingente y de lo que habría sido reprimido desde siempre. Convenimos en que la motivación es muy comprensible, pero renueva la metafísica invirtiéndola. Porque lo individual y lo contingente que se glorifica ahora se erige como lo universal, un nuevo a priori, es decir, como característica universal de lo que es verdaderamente, ocupando así la posición de prioridad o del fundamento que antes descansaba en lo absoluto metafísico (la idea en Platón, Dios, el ser o la naturaleza en los medievales,(5) el cogito de Descartes, la mónada en Leibniz, la sustancia igual a la naturaleza igual a Dios en Spinoza, el sujeto llamado trascendental en Kant, el Yo fichteano, la naturaleza, todavía más a priori que el Yo, en Schelling, el espíritu que reconcilia e integra las contradicciones más altas en Hegel, el sujeto genérico de la historia en Marx, la positividad o el "hecho" de las ciencias para el positivismo y un cierto neo–kantismo, la voluntad de poder en Nietzsche, el orden de la vida para Dilthey, la conciencia trascendental de Husserl, el Dasein heideggeriano, el lenguaje o su doble metalingüístico en el positivismo lógico, la estructura autónoma e irreductible del estructuralismo, el imperio todopoderoso del signo encerrado en sí mismo de la semiótica). En la medida en que todos estos candidatos, y hemos olvidado algunos, se postularon para ocupar el puesto de sujeto irreductible, presentándose, cada uno de ellos, como los datos más fundamentales, como lo más "a priori" de nuestra experiencia, esos que la metafísica habría olvidado, todas estas concepciones han reproducido, en su rigor siempre insuperable, el modelo de la metafísica.

La metafísica sigue siendo así la forma más rigurosa que se ha podido ofrecer a la filosofía, la única, en todo caso, que le ha permitido disociarse eficazmente del tipo de saber que se articula en las ciencias particulares. Mientras que estas ciencias tratan un objeto particular, tomado o propuesto en una positividad que no será puesta en cuestión, la investigación filosófica, llamada "primera" porque ella trata de una cosa anterior o más fundamental, se aventura en una dimensión más universal. Ella trata de verdades que la razón puede alcanzar directamente, por autorreflexión, como dirían los modernos, o por intuición directa de la

esencia, como dirían los griegos, lo que viene a ser lo mismo. Las verdades así conquistadas son primordiales, universales, necesarias, en una palabra a priori. Para lo que se ha llamado el racionalismo, la forma más perfecta de la metafísica, estas verdades pueden ser obtenidas por análisis de la razón humana y, por tanto, sin concurso de la experiencia. En un sentido que tendremos que precisar, todos los conocimientos serán "analíticos". Es esta primera posición del saber la que debemos conocer suficientemente para comprender el nudo gordiano que Kant quiere desatar.

1.2. EL RACIONALISMO: TODO ES ANALÍTICO

Se debe primero volver sobre el argumento según el cual no se puede tener conocimiento a priori. Tratemos de discernir lo que este conocimiento puede ser, distinguiéndolo de su antónimo, el saber empírico. El saber a priori se supone necesario (su objeto no puede ser otro que él mismo) y universal (sus proposiciones son válidas para cualquier cosa y por toda la eternidad). Para la tradición filosófica, el "saber" que se obtiene de la experiencia, por loable y útil que sea, no puede nunca satisfacer esta doble exigencia de necesidad y universalidad. Véamoslo: tomemos el conocimiento empírico de que todos los cisnes son blancos. Saber empírico, ciertamente, porque no es inventado por nuestra razón. Pero este saber no tiene nada de "necesario". Se puede perfectamente imaginar cisnes que sean rosas o aun negros. Este saber no puede aspirar a la estricta universalidad. Es el resultado de observaciones repetidas y controladas, pero nadie puede pretender haber observado todos los cisnes de la galaxia. Según los términos de Kant, la generalidad (que se opondrá a la universalidad estricta de los conocimientos llamados a priori) que se autoriza el saber empírico no es sino supuesta, lo que quiere decir que "nuestras observaciones, por numerosas que hayan sido hasta aquí, no encuentran nunca excepción a esta o aquella regla".(6) En principio, siempre se pueden encontrar excepciones en el saber empírico, al ser éste, para comenzar, falible o falsificable.

Pero, se dirá, ¿no proviene todo saber de la experiencia? Ciertamente, todo nuestro conocimiento ha sido adquirido gracias a nuestra existencia empírica, pero hay ciertos dominios de nuestra ciencia que alimentan una pretensión de universalidad estricta así como de necesidad, dos requisitos que no satisface nunca el saber empírico. Es el caso de los conocimientos matemáticos. La proposición "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos" es a la vez necesaria (un triángulo no podría ser pensado de otro modo) y universal (en los dos sentidos, es decir verdadero para todo el mundo y para todos los triángulos). Este tipo de saber es maravillosamente infalible, pero ¿de dónde proviene? Seguramente, es en el curso de nuestra "experiencia" o de nuestra formación como hemos aprendido lo que son los triángulos y los ángulos rectos, nadie lo pone en duda, pero la pretensión de verdad del saber a priori,

matemático aquí, no se funda en absoluto en la experiencia. En efecto, no es necesario observar muchos triángulos para asegurar la validez de las proposiciones geométricas. El valor de verdad del saber matemático, a priori en tanto que universal y necesario, debe entonces proceder de una fuente no empírica y esta fuente será la razón. Ella se impone por sí misma porque todos los teoremas matemáticos no son finalmente sino “construcciones” de nuestro espíritu. Hablando con propiedad, no hay triángulos en el mundo empírico sino solamente aproximaciones a un triángulo ideal imaginado por nuestra razón. La proposición sobre el número de ángulos de un triángulo no vale por la figura imperfecta que un profesor pintarronea en el pizarrón, sino por la construcción ideal que ese croquis representa. Y hay que resaltar una característica importante de este saber “racional”: por problemática que pueda parecer su fuente, estos contenidos valen como los más evidentes y seguros que hay. En el límite, se puede dudar de todo el saber que logramos de la experiencia (y así inicia Descartes sus Meditaciones metafísicas [en francés, Méditations en vue d’une philosophie première]), pero no del saber racional. Resulta que el conocimiento verdadero, la ciencia en su sentido fuerte, será el que viene de la razón, antes de toda experiencia. La ciencia será racional o no será.

Esta lógica ha implicado, como se puede adivinar, una devaluación del saber meramente empírico, cuya falibilidad, por lo demás, ha sido suficientemente atestiguada por la historia de las ciencias. De Parménides a, digamos, Husserl, la filosofía, la ciencia ha desconfiado sistemáticamente de opiniones que sólo reposaban en la experiencia. La ciencia verdadera debía recibir su título de nobleza de la razón, comprendida como la fuente autosuficiente de verdades eternas en tanto lógicas, de donde viene la tentación persistente, a lo largo de la historia de la razón, de hacer derivar el saber adquirido por experiencia de los principios racionales, más elevados, más seguros y más dignos. La idea común todavía de “ciencias puras”, de la que nos servimos para designar las ciencias más exactas, conserva la huella de esta equivalencia entre el rigor científico y el conocimiento puro, racional o a priori. La objeción empirista que consistiría en decir que tal saber no existe implica quedarnos en el vacío. Las matemáticas son la prueba más patente de la realidad de un saber a priori. Los racionalistas reivindican también un estatus a priori para ciencias tan elementales como la lógica (la validez del principio de contradicción no debe nada a la experiencia), la física (cuyas leyes se pretenden universales) y la metafísica, definida ella misma como proyecto científico por la superación de la experiencia. La realidad de la ciencia a priori (su justificación es otra cosa) no implica así ninguna dificultad.

Es más pertinente objetar que, en último término, este saber racional no es sino tautológico o “analítico”. Se debe tener por analítica, según la definición de Kant, una proposición en la que el predicado solamente explicita lo que está ya contenido en el sujeto. Así, la proposición “todos los cuerpos son extensos” será analítica porque la idea de extensión está ya comprendida en la de cuerpo. Yo no agrego estrictamente nada en el concepto de cuerpo cuando afirmo que es una cosa extensa, res extensa, en las categorías de Descartes. Así, también, la proposición sobre la suma de los ángulos de un triángulo no haría sino explicitar, analíticamente, el concepto de triángulo. El racionalismo no veía aquí ninguna objeción de fondo en tanto el saber entero se reducía para él a un simple análisis de conceptos. Si se desconfía de la experiencia, donde todo fluctúa, es justamente para mantenerse en las certezas analíticas de la razón. La idea cartesiana de una mathesis, o de una matemática universal de los seres, así como el proyecto leibniziano de una característica universalis prometían efectivamente la deducción analítica de la totalidad del saber desde los primeros principios de la razón.(7) En estas condiciones, la experiencia se vuelve completamente superflua; el sentido común puede seguir apoyándose en ella para orientarse en la existencia, pero la ciencia no tiene ninguna necesidad de hacerlo. De hecho, la ciencia y la experiencia se excluyen mutuamente si resulta ser verdad que la experiencia no ofrece sino lo contingente y lo particular, mientras que la ciencia aspira y logra alcanzar nada menos que lo universal y lo necesario, en una palabra, lo a priori. Para el racionalismo pues, todo es analítico, todo saber auténtico será a priori, pues procede de una concatenación clara y distinta en el orden de nuestras ideas.

1.3 EL EMPIRISMO: TODO ES SINTÉTICO

En apariencia, el empirismo (John Locke, David Hume) defenderá una tesis diametralmente opuesta al proclamar que no hay otra piedra angular del saber sino la experiencia, aunque sólo en apariencia, porque el empirismo reconoce, así como el racionalismo, que la experiencia nunca autoriza un conocimiento que sea necesario y universal. Lo que se puede fundar en la experiencia es un saber simplemente probable y siempre falible. Si la experiencia remplaza efectivamente a la razón como fuente de conocimiento no promete, sin embargo, la misma exactitud. Las dos escuelas convienen pues en las carencias del saber experimental, pero el empirismo sostiene que no hay otro conocimiento posible. Las matemáticas representaban el único argumento que podían invocar los racionalistas a favor de un saber a priori. El empirista responderá que las matemáticas no son verdaderas ciencias, pues al desprenderse mecánicamente de las definiciones propuestas de antemano no extienden nuestro conocimiento. Lo analítico (según la definición de Kant, que se encuentra en germen en Hume) empieza a ser considerado en un sentido peyorativo: el saber derivado del análisis de conceptos no nos enseña nada que no supiéramos ya y un discurso tautológico no es una ciencia.

Una ciencia que pudiera enseñarnos algo tendría que componerse de proposiciones “sintéticas”. Según otra vez la definición de Kant, en un juicio sintético un predicado B se atribuye a un sujeto A como algo que se encuentra fuera del sujeto A. Si el juicio fuera “el pizarrón es verde”, el predicado “verde” no sería parte del sujeto “pizarrón”, como pertenece la extensión al cuerpo en el juicio analítico. El juicio sintético no proviene por tanto de un análisis simple o de la descomposición de conceptos, sino de otra fuente en el evento de la experiencia que autoriza la reunión, la “síntesis”, de un sujeto y de un predicado que no se pertenecen esencialmente. No es la razón, sino más bien la experiencia la que nos indica que el pizarrón es de tal color. La verdad del juicio sintético se fundará así en el testimonio de la observación empírica. A diferencia del juicio o del saber analítico, que no es sino explicativo y clarificante de lo que ya sabemos, el saber sintético pretende ser extensivo: aumenta nuestro saber, realizando justamente una síntesis entre una cosa y un predicado que lógicamente no forma parte del concepto. Lo analítico se reserva a las

matemáticas, puro saber de definiciones, mientras que todo nuestro conocimiento de lo real será finalmente sintético. Se señala, sin embargo, que el empirismo sigue todavía al racionalismo al pensar el conocimiento como un proceso propiamente intelectual, es decir, inmanente, en cierto sentido, a nuestro espíritu: conocer, tanto para el racionalista como para el empirista, es unir representaciones mentales o “ideas”, en la terminología de la época. Mientras que esta unión no era sino analítica para el primero, para el segundo será siempre sintética (si se quiere hacer excepción de las tautologías matemáticas).

Hay que considerar correctamente lo que este descubrimiento del carácter sintético del conocimiento podía tener de revolucionario para el destino de la filosofía. Al unir representaciones que no derivan analíticamente unas de otras, nuestro conocimiento trasciende lo inmediatamente dado, es decir, los datos brutos de la experiencia. Pero si nuestros juicios sintéticos superan, por su trabajo de síntesis conceptual, lo que está dado empíricamente, ¿cómo podríamos fundar su verdad? ¿cómo justificaríamos la relación de un sujeto y de un predicado en una proposición que no es analítica? El problema de la verdad del conocimiento prácticamente no se consideraba en la filosofía clásica, es decir, racionalista: la precisión de las proposiciones (analíticas, es decir, la proposición que dice siempre lo que hay ya en un sujeto) dependía únicamente del principio de contradicción y de la claridad deductiva en el orden de nuestras ideas. El problema aparece solo para el juicio sintético, si el predicado se agrega al sujeto sin pertenecerle intrínsecamente: ¿en qué se basa la legitimidad de la proposición? La respuesta empirista que se recibe más comúnmente consistía en invocar el testimonio de la experiencia.

Es una respuesta que resultará problemática cuando Hume descubra que nuestro saber sintético, pretendidamente experimental, pone en marcha muchos principios “subjetivos” que no pueden estar fundados en la experiencia y cuyo rol es precisamente unificar para nuestro espíritu los datos empíricos. El ejemplo favorito de Hume será el de la causalidad. Se constata en la experiencia que una piedra se calienta, fenómeno que se intenta explicar diciendo que es el sol el que calienta la piedra. Según Hume, la relación de causalidad que establece nuestro espíritu entre el sol y el calor de la piedra no reposa, estrictamente hablando, en la experiencia. Lo que yo “percibo” en la experiencia, es el sol que brilla y la piedra que se calienta, pero la unión de estas dos representaciones distintas en un juicio de causalidad resulta del trabajo de mi entendimiento. De modo que nuestro espíritu rebasa lo que está dado inmediatamente en la observación con la ayuda de un principio subjetivo como es la causalidad. ¿Pero esta relación de

causalidad tiene por sí misma algún valor objetivo demostrable? ¿Hay "causalidad" en lo real? No lo sabemos con certeza. Prudentemente, Hume se queda sistemáticamente en el nivel de la inmanencia de nuestro espíritu: en la medida en que podemos juzgarla, la causalidad no es sino una manera de asociar representaciones. Hume anticipa aquí algunos de los desarrollos del relativismo lingüístico del siglo XX: nuestro discurso, subterráneamente, esquematiza siempre los fenómenos, de tal suerte que nos es imposible tener un acceso no lingüístico a lo real, es decir que no esté ya prejuiciado por una dirección conceptual. Es a la modernidad de Hume a la que Kant intentará responder.

En el espíritu de Hume, la única razón que nos incita a creer en la realidad objetiva de nuestros principios subjetivos, como la causalidad, es el hábito, "habilidoso planificador" dirá Proust. Siguiendo las asociaciones repetidas de las mismas representaciones en el pasado, nuestro espíritu adquiere el hábito inconsciente de interpretar ciertos fenómenos en términos de causalidad. Para retomar un término de Wittgenstein, la causalidad sería únicamente un "juego de lenguaje" que nos permite ligar eficazmente ciertas representaciones. Pero nada prueba que una estrategia subjetiva en la puesta en orden de nuestras representaciones goce de un alcance objetivo.

No hay motivo de escándalo, piensa Hume. La puesta en cuestión de la validez objetiva de los principios subjetivos de nuestro espíritu nos permite desprendernos de una vez por todas de los sueños de la metafísica que pretendía penetrar a priori el orden universal de las cosas. Proyecto perfectamente quimérico puesto que los principios subjetivos, alimentados por el hábito, sólo sirven para asociar los contenidos mentales. Querer investigar la causa última de los fenómenos, como quería hacerlo la metafísica, es cometer ya un abuso de lenguaje, por ser la causalidad sólo una regla subjetiva de nuestro pensamiento periférico. El fracaso de la metafísica y, en consecuencia, de la filosofía como saber racional se acompaña afortunadamente de la promoción del saber propiamente experimental que busca al menos apuntalar sus propuestas sobre los datos empíricos. Todo el Tratado de la naturaleza humana de Hume (1739) tendrá así por función, según las palabras de su subtítulo, introducir el método experimental en el análisis de la realidad humana, un método que se ha probado ya en el orden de las ciencias de la naturaleza. El método empírico y su éxito vienen sobre todo a compensar el fracaso del apriorismo metafísico, el cual, además, nunca condujo a un conocimiento digno de ese nombre. El saber sigue siendo falible y relativo y no puede aspirar a una necesidad objetiva, pero está hecho a nuestra medida. Nunca es malo para el filósofo, concluye Hume,

percatarse de la finitud humana. De aquí en adelante, el desafío de la filosofía será conciliar finitud y metafísica.

1.4 EL DOBLE DESAFÍO DE KANT

La actitud de Hume, a la vez escéptica de cara a la metafísica y favorable a la ciencia experimental, motivará la reacción de Kant a la filosofía que lo precedió. "Lo confieso con franqueza: fue la advertencia de David Hume la que, hace muchos años, significó para mí una interrupción del sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa un camino totalmente diferente".(8) Ese sueño se puede entender de dos maneras:(9) señalaría en principio, en tanto que texto casi autobiográfico, el sueño en el que Kant mismo estaba sumido antes de ser sacudido por Hume; pero puede también significar el sueño que caracterizaba al dogmatismo metafísico general de su época, la despreocupada tranquilidad de los bastiones racionalistas delante del frente común del empirismo y de la ciencia experimental. Incluso si la primera se ofrece con mayor evidencia, las dos lecturas son posibles y, en verdad, complementarias. Al confesar haber sido sacado de un sueño dogmático, Kant identifica su propio pasado con el del racionalismo. Si Hume lo hizo tambalear, no por ello se convirtió al empirismo o a lo que se pensaba, comúnmente, como su escepticismo. Lo que Hume desenmascaró hábilmente fue justamente la pereza de los racionalistas, su incapacidad para responder a las acusaciones del empirismo dando cuenta de su pretendido saber a priori. En el plano de la historia de las ideas, habrá que decir que Kant se comprometió con responder al racionalismo y a Hume, con lo que suscitó sin embargo una metamorfosis radical y una autocrítica de la metafísica. Es posible que su crítica a la metafísica haya sido finalmente más humeana que leibniziana, pero sigue siendo cierto que para poder instituir una nueva metafísica quiso aceptar el desafío escéptico planteado por Hume. ¿En qué consiste exactamente ese desafío?

En realidad se trata de dos desafíos que Kant quiso enfrentar simultáneamente, porque emanan de un mismo y único escepticismo. Los distinguiremos aquí para favorecer el entendimiento de dos problemas cardinales de la obra crítica, pues es saludable no confundirlos como comúnmente sucede en las investigaciones sobre Kant. El primero concierne a la validez objetiva de nuestros conceptos en general y el segundo a la posibilidad misma de la metafísica o de la filosofía. Kant no es poco responsable de la confusión que puede haber entre los dos problemas, en tanto él asigna expresamente a su Crítica de la razón pura la tarea

de resolver el problema de la viabilidad de la metafísica como saber puramente racional, pero por lo general no tratará sino el primer problema en el curso de su Crítica. Es pues urgente verlo claro. De ahí la distinción de dos frentes. De lo que se trata en primer lugar es:

a) el problema de la validez objetiva de nuestros conceptos. Al mostrar que todo nuestro saber resultaba de una asociación subjetiva de nuestras representaciones, lo que David Hume ponía en cuestión era la pretensión de verdad de todos nuestros conceptos. Poseemos diversas maneras de reunir los datos sensibles, pero solo son características de nuestro modo de pensar (o de juzgar, pues el conocimiento se expresa siempre en juicios efectuados según ciertas formas lógicas fundamentales). De este modo la idea de causalidad hace posible la asociación subjetiva de diversas representaciones. ¿Pero cómo saber si hay algo objetivo que corresponda a nuestros juicios de causalidad y, en general, a nuestros esquemas lingüísticos? No podemos, respondía el escepticismo, pues el hábito es el único garante de la validez de nuestras convicciones, y ese escepticismo se extiende al conjunto del saber empírico. Todos nuestros juicios de conocimiento proceden de conceptos subjetivos (históricos, se enfatizaría hoy) de los que nada permite garantizar la objetividad. Para Kant, ese problema general de la verdad tomará una forma un poco más particular. Lo que Hume habría problematizado es lo que Kant llamará “la validez objetiva de nuestros conceptos a priori”, es decir, la capacidad de nuestras categorías subjetivas de producir proposiciones objetivas sobre lo real o sobre la experiencia, y sobre esto la respuesta de Kant consistirá incluso en decir que solo nuestros conceptos a priori permiten dar cuenta de la objetividad del saber empírico. En otras palabras, sin la intervención de elementos a priori (y por lo tanto portadores de necesidad y universalidad), la objetividad de nuestro saber seguiría siendo inexplicable. Refutar a Hume significará entonces para Kant demostrar, a través de una “deducción trascendental”, la objetividad de los conceptos a priori de nuestro entendimiento puro (Kant enumerará doce que llamará “categorías”). Sin ellos, no habría conocimiento empírico que pudiese ser objetivo.

Aquellos que han tenido la buena fortuna de volver una y otra vez a la Crítica de la razón pura reconocerán aquí las grandes líneas de la solución kantiana al problema de la verdad del saber empírico, aquél que Hume había descubierto al subjetivizar radicalmente el proceso de conocimiento. Hemos visto que ese problema sólo existe a partir de Hume, pues el racionalismo no había creído nunca en la verdad empírica y el empirismo clásico no había problematizado nunca la validez de la experiencia. Pero si se cree a la introducción de la obra de

1781 y a los Prolegómenos de 1783, no fue este problema el que preocupó a Kant en un primer momento.

Según sus textos, el problema fundamental es:

b) el problema de la metafísica como tal. Por su propia confesión, la Crítica de la razón pura no quería responder sino a una pregunta: “¿cómo es posible para la metafísica tener título de ciencia?”(10) La metafísica, hemos de decir, ha de entenderse en el sentido clásico como un saber puramente racional o a priori. Se comprende fácilmente que la posibilidad misma de la metafísica haya sido cuestionada por el empirismo. Si nuestros juicios no tienen otra piedra angular que la experiencia, la idea misma de un saber “meta–físico” no tiene sentido en absoluto. En la época de Kant, las ciencias experimentales de hecho habían ya logrado desplazar a las ciencias racionales, condenando a la metafísica a un olvido casi total.

En contra del prejuicio común que quiere hacer de Kant el gran sepulturero de la metafísica, hay que recordar con F. Alquié que el proyecto metafísico había dejado de ser una empresa creíble ya en el Siglo de las Luces: “La idea de que existía, antes de Kant, una metafísica floreciente que el criticismo había arruinado, es totalmente falsa (…) Kant no tuvo que combatir una metafísica que ya en su tiempo nadie seguía y de la que él constataba el abandono universal. Más bien quiso explicar su fracaso y buscar nuevos fundamentos para su empresa tomados del estudio de la razón misma”.(11) En 1781, el empirismo había ya hecho su obra, constriñendo a la metafísica a una posición de retaguardia y dejándola sin porvenir. Lo que Kant quiere intentar es prepararle un nuevo porvenir.

1.5 LA ANARQUÍA DE LA METAFÍSICA

Kant es ciertamente hijo de su tiempo cuando observa que la metafísica se encuentra en un caos total, es decir, en "plena anarquía".(12) "An-arquía" quiere decir sin principios, sin punto de partida. La expresión de Kant no carece de ironía: la ciencia de los principios que quiere ser la metafísica no tiene ella misma principios sobre los que ella pueda construir su edificio. Lo que falta a la metafísica es, fundamentalmente, una reflexión de principio sobre sus condiciones de posibilidad. La Crítica de la razón pura no tendrá otra tarea sino la de cumplir esta reflexión primordial en vistas de la institución de una metafísica futura.

Kant combate menos a la metafísica en cuanto tal que a la indiferencia de su siglo frente a las investigaciones metafísicas, una apatía cultivada por el empirismo y el triunfo del saber experimental, pero también por la esterilidad interna de los tratados de metafísica que redactaban en el sonambulismo más total (pensemos en el sueño de los dogmáticos) los poseedores de las cátedras de metafísica. Si las controversias escolásticas de los metafísicos no presentan gran interés, no se puede decir lo mismo de las verdaderas preguntas metafísicas: "es vano, en efecto, querer aparentar indiferencia con respecto a esas investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana".(13) No nos puede ser indiferente, por ejemplo, saber si Dios existe y si nuestra alma es inmortal y estas cuestiones forman parte de lo que Kant llama felizmente la "metafísica natural" de la razón. A manera de cuestionamiento o de disposición natural, la metafísica ciertamente existe; no se le puede eliminar de la noche a la mañana puesto que nuestra razón es incapaz de contentarse con lo que es solamente temporal. ¿Pero son legítimas estas aspiraciones? ¿Hay una metafísica que pueda satisfacer de manera suficiente esta sed tan humana de absoluto? En pocas palabras, ¿puede la metafísica aspirar al estatus de ciencia? Si la necesidad metafísica es real no puede ser en vano, apuesta Kant. Si el hombre debe ser otra cosa que una "pasión inútil" (Sartre),(14) la metafísica debe ser posible, ¿pero cómo? Es toda la pregunta de la Crítica.

El fracaso de la metafísica para constituirse en ciencia tiene su raíz, según Kant, en un malentendido intrínseco en la razón, es decir, en una constitución casi

trágica que incita a la razón a equivocarse respecto de sus propias posibilidades. En cuanto abandona el terreno de la experiencia para aventurarse en las regiones metafísicas, la razón se expone a una apariencia que le hace tomar sus deseos y sus sofismas por realidades. Esta razón que necesariamente divaga es la que Kant llamará la razón "dialéctica" (término que designaba en Aristóteles, el arte de las preguntas sobre las que se puede discutir sin fin). La función primera y crítica de la filosofía será entonces luchar contra las ilusiones dialécticas para hacer acceder a la metafísica, actual a título de necesidad humana, al estatus de ciencia: "Ha habido siempre, en efecto, una metafísica en el mundo, y siempre habrá una, pero con ella también se hará presente una dialéctica de la razón pura. La primera y más importante tarea de la filosofía es entonces eliminar, de una buena vez, toda influencia dañina de esta dialéctica, bloqueando la fuente de los errores".(15)

Para descubrir la fuente de esta dialéctica, responsable de la anarquía de la metafísica, Kant propone someter la razón pura, la que se mueve independientemente de la experiencia, a un tribunal crítico que decidirá sobre la legitimidad de sus pretensiones. Kant quiere ayudar a la razón a salir de su estado de naturaleza, que es un estado de guerra o de anarquía, para hacerla entrar en un estado de paz. El autor de un célebre Proyecto de paz perpetua (1795) en política ha querido primero introducir la "paz eterna" en el seno de la razón metafísica.(16) La Crítica tendrá entonces que pronunciar una sentencia, un juicio (crisis en griego quiere decir juicio pero también decisión) sobre las capacidades metafísicas de la razón pura. La obra tendrá entonces una vertiente negativa dedicada a la denuncia de las pretensiones ilegítimas de la razón (claramente el conjunto de la metafísica clásica), pero también una vertiente positiva que intentará arrebatar a la razón pura el fundamento inédito de una nueva metafísica.

Kant se ocupará solamente de la razón pura, esa cuyos juicios no pueden ser validados o invalidados por ninguna experiencia. Hay que mesurar la dificultad del examen: ¿cómo fundar una proposición de verdad sobre otra cosa que la experiencia? Es una empresa de la que se habían dispensado tanto el racionalismo como el empirismo. De acuerdo con éste último, la razón, librada a ella misma gira necesariamente en el vacío y sólo engendra quimeras o ficciones sin control. En cuanto al racionalismo, él se contentaba con apelar al rigor analítico de sus juicios, que supuestamente se derivan solamente del principio de contradicción. Encontramos aquí el reparto anterior a Kant: el empirismo reitera que todo es sintético, es decir empírico (lo que excluye la metafísica), y el

racionalismo profesa que todo es analítico, y que la metafísica brota del análisis claro y distinto de nuestros conceptos fundamentales.

Pero sin un examen de las pretensiones legítimas (y susceptibles de legitimación) de la razón pura, es la idea misma de filosofía la que se encuentra en peligro. El remplazo empirista de la ciencia racional por las ciencias experimentales equivalía, sit venia verbo, a una destrucción o a una destitución del saber filosófico como tal, definido, como hemos visto, por una pretensión de lo universal, lo fundamental o lo a priori. El triunfo de la ciencia empírica significaba (y sigue significando) el final de la filosofía, y esa era la consecuencia del empirismo radical. Según Kant, es para su más grande desgracia que el racionalismo decidió ignorar el desafío del empirismo y hacer como si la metafísica pudiese ser practicada de manera todavía responsable sin someter a la razón al examen crítico de sus posibilidades. El tiempo anterior a Kant está así dominado por una pérdida de credibilidad del saber filosófico mismo, pues su pretensión de discurso riguroso estaba siendo amenazada tanto desde fuera, por la ciencia y el empirismo, como desde dentro, por el arcaísmo de los sistemas de metafísica dogmática. La originalidad de Kant será relanzar el proyecto de la filosofía sometiendo las pretensiones de la razón pura a un examen crítico.

1.6 EL ENIGMA DE LO SINTÉTICO A PRIORI

El matiz no tiene nada de impresionante a primera vista, pero el genio de Kant estará primero en cuestionar la ecuación que asocia el conocimiento sintético a lo empírico (o a lo a posteriori) y el saber analítico al orden de lo a priori, como el único capaz de prodigar universalidad y necesidad. Kant descubrirá otro tipo de saber, el campo de lo "sintético a priori", que será el propiamente adecuado para dar hogar a la metafísica y al conocimiento racional en el sentido fuerte del término. En principio, este saber promete ensanchar (sintéticamente) el campo de nuestro saber sin dejar de ser completamente a priori. Esta especie híbrida de juicio descubre en efecto todo el problema del saber metafísico. Es claro que la metafísica no puede reposar sobre la observación empírica. La existencia de Dios, la inmortalidad del alma no competen a la experiencia. La metafísica no puede ser sino una ciencia a priori, nacida de la razón. ¿No es pues solamente analítica? La metafísica inmediatamente anterior a Kant lo creyó así, pero Kant constata que si el saber analítico puede llegar a ser útil al habilitarnos para aclarar el contenido de nuestros conceptos, sin embargo no nos hace aprender nada nuevo ni pertinente. Agotándose en definiciones, es incapaz de responder a las inquietudes profundas de nuestra razón que dan sentido a la empresa filosófica. Tomemos como ejemplo la proposición "Dios es el ser supremo": proposición metafísica, ciertamente, a priori también, porque no ha salido de la experiencia, pero no es sólo analítica, no se contenta con explicitar lo que ya encierra de entrada en el concepto de Dios. Si la metafísica quiere ser una ciencia pertinente, debe proponer algo más que un simple análisis de conceptos.

¿Qué sería entonces una proposición sintética a priori? Sería, por ejemplo, una proposición como "Dios existe". Se trataría también de una proposición metafísica y a priori, porque ninguna experiencia la podría atestiguar, pero sería sintética en la medida estricta de que la existencia no forma ya parte de la noción de Dios, tal como nuestro espíritu puede analizarla. La proposición sintética a priori "Dios es existente" ampliaría de golpe la envergadura de nuestro saber y respondería finalmente a las preocupaciones de la razón natural. ¿Pero cómo verificarla? ¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori, es decir susceptibles de fundamentación?

Antes de responder a esta pregunta, que será la pregunta capital de la Crítica de Kant, se podría pretender que la idea misma de esas proposiciones no tiene sentido. Las únicas proposiciones susceptibles de ser verificadas serían las proposiciones sintéticas a posteriori, basadas en la experiencia, mientras que las proposiciones analíticas a priori, verdaderas por definición, no tienen un verdadero alcance científico. Se puede ver lo que esta dicotomía significaría para la filosofía: o se convierte en ciencia experimental, produciendo lo sintético a posteriori, o se confina en la redundancia analítica, pero, en ambos casos, la filosofía como saber de lo fundamental no tiene ningún porvenir. Se puede adivinar lo que serían las proposiciones sintéticas a priori (Dios existe, el alma es inmortal, etcétera), pero, ¿se las puede fundamentar de alguna forma?

¿Hay en el conjunto del saber, por lo demás, proposiciones sintéticas a priori susceptibles de ser validadas? Ciertamente, responde Kant, sólo eso encontramos en matemáticas, en física pura y, en idea al menos, en metafísica. Consideremos primero las matemáticas. Sus proposiciones son ciertamente necesarias y universales, son, por lo tanto, a priori, y de eso no hay duda alguna. ¿Pero son sintéticas? El ejemplo más convincente de Kant se toma de la geometría: “entre dos puntos, la línea más corta que puede ser trazada es una línea recta”. Esta proposición no puede ser sino sintética, argumenta Kant, porque reúne en el sujeto y el predicado elementos heterogéneos, principalmente una noción de cantidad (la línea corta) y una de cualidad (la línea recta). El concepto de la línea más corta entre dos puntos no encierra analíticamente ninguna consideración respecto de la cualidad de esta línea. La proposición es así sintética a priori. ¿Cómo verificar tal proposición? La pregunta general que hay que proponer será la siguiente: ¿cómo puede ser posible como ciencia la matemática pura? O, más técnicamente, ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori para las matemáticas? Entonces podremos ver si el éxito de las matemáticas en el campo de los conocimientos racionales y sintéticos puede servir de garantía para la posibilidad de la metafísica.

El caso de la física es más intrigante, porque ordinariamente se le considera una ciencia empírica que se ocupa precisamente de la naturaleza, de lo físico. Pero la física que interesará sobre todo a Kant será la física pura, la ciencia a priori que encierra los principios puros de la ciencia y de la realidad físicas (la idea de la física como una “ciencia pura” hunde aquí sus raíces). De hecho, si la física da a luz leyes universales y necesarias, esas leyes deben tener un fundamento a priori que no puede provenir, mostrará Kant, sino de nuestro entendimiento. Pero esta física pura, elaborada, por ejemplo, en los Principios matemáticos de la filosofía

natural (1686) de Newton, se compone enteramente de proposiciones sintéticas a priori, como: “todo fenómeno tiene una causa,” “a través de todos los cambios que sufre la materia su cantidad sigue siendo invariable”, etcétera. La invariabilidad no está ya contenida en el concepto de materia, pero no por eso deja de pertenecerle a priori. ¿Cómo explicar semejantes juicios sintéticos a priori?

Se sabe que la metafísica, si ha de ser posible, tendría que contener todo un abanico de proposiciones sintéticas a priori (Dios existe, el mundo tiene un comienzo en el tiempo, etcétera.), pero, hasta que no se demuestre lo contrario, ninguna proposición metafísica puede ser considerada válida. Para obtener proposiciones metafísicas fundadas, se debe asegurar, antes que nada, la posibilidad misma de juicio sintético a priori en la metafísica, para entonces responder la pregunta principal: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? El destino de la metafísica, y de la filosofía, dependerá de su respuesta. Los metafísicos deben pues suspender todas sus investigaciones para reflexionar juntos sobre los fundamentos de su supuesto conocimiento a priori. La exhortación de Kant señala un alto en la evolución de la metafísica, garantía de un nuevo comienzo: “mi plan es convencer a todos los que perseveran en ocuparse de la metafísica de que interrumpan ineluctablemente su trabajo hasta nueva orden, considerando lo que ha sucedido hasta aquí como algo vacío y no legítimo, y, sobre todo, afrontar primero la pregunta de si algo como la metafísica puede ser posible.”(17) Todavía más grave: “por tanto, todos los metafísicos están solemne y legítimamente suspendidos de sus funciones hasta que hayan respondido de manera satisfactoria a la pregunta, ¿cómo pueden ser posibles los conocimientos sintéticos a priori?”(18)

El enigma de lo sintético a priori, que resume la aporía de la filosofía prekantiana (y tal vez también del pensamiento contemporáneo, pues ningún modelo ha podido tampoco remplazar al de la metafísica), se vuelve con Kant la pregunta que marca el destino de la filosofía o de su realización más coherente, la metafísica. Es una pregunta, lo hemos visto, que la posteridad ha percibido como un golpe fatal dado a la metafísica, convirtiendo a Kant un poco en el Robespierre de la metafísica, según la expresión del poeta Heine. Pero esta interpretación pasa por alto la respuesta positiva a la posibilidad de la metafísica en Kant, que es también portadora de un nuevo destino para la filosofía.

Antes, y para resolver el problema de la posibilidad del discurso metafísico responsable, Kant propone un pequeño rodeo investigando el caso de las

proposiciones sintéticas a priori en el dominio probado de las matemáticas y de la física pura. El análisis de los fundamentos de lo sintético a priori en estas dos ciencias ocupará casi la primera mitad de la Crítica de la razón pura. Empero, es necesario retener bien la motivación de este examen. Se ha creído frecuentemente que este análisis representaría un fin en sí mismo, como si Kant hubiera querido remplazar la metafísica por una epistemología cuya única ambición fuera, para dar de nuevo sentido a la filosofía, reflexionar sobre los “a priori” o los fundamentos del conocimiento científico. Si Kant de esta forma creó de pies a cabeza la epistemología, como salida a los apuros de la filosofía, es muy a su pesar. Cuando medita sobre el fundamento verdadero de lo sintético a priori en el orden físico–matemático es únicamente para preparar la respuesta a la pregunta de la posibilidad de las proposiciones sintéticas a priori en metafísica. En realidad, hará notar el mismo Kant, las matemáticas y la física no tienen especial necesidad de una metarreflexión filosófica sobre las razones de su éxito, pues son ciencias que ya funcionan y que no tienen que esperar que un filósofo les extienda un certificado de legitimidad.

Pero un certificado así parece crucial para la metafísica, porque ella no ha emprendido todavía ninguna vía segura de una ciencia aceptada por unanimidad. Por el contrario, es su legitimidad misma la que se cuestiona en todos lados. En el curso de sus dos milenios de existencia, que ya tienen de por sí algo desolador, la metafísica ha permanecido “en un estado tan tambaleante de incertidumbre y contradicción” que ha ignorado a sabiendas, o ha reprimido, la pregunta potencialmente fatal de la posibilidad de lo sintético a priori, de la que depende “la salud o la ruina de la metafísica”.(19) La legitimidad de un conocimiento racional provenía casi siempre y exclusivamente del testimonio indubitable de las matemáticas. Hay que interrogar precisamente, propone Kant, el secreto de las matemáticas para ver si puede servir para justificar un conocimiento racional de orden metafísico. Si la metafísica fuera de la misma naturaleza que las matemáticas, podría eventualmente inspirarse en ese modelo. Pero desde su primera sección, la Estética, la Crítica de la razón pura mostrará que hay una diferencia de especie entre la metafísica y las matemáticas, porque éstas pueden apoyarse en una intuición pura (del espacio y del tiempo, donde se confirman las construcciones matemáticas) de la que carece totalmente el conocimiento metafísico. Interroguemos entonces la física pura, dice Kant. Ahí también la imitación se revelará imposible, porque la física pura dispone después de todo de un posible fundamento en la experiencia para sostener sus tesis.

El examen de la posibilidad de la metafísica, como ciencia fundada sobre los

silogismos de la razón pura, dará resultados en principio sumamente negativos: las doscientos cincuenta páginas de la Dialéctica trascendental, que ocupan la mayor parte de la segunda mitad de la Crítica de 1781, antes de la Metodología final, denunciarán de una manera irrefutable los sofismas que la razón pura no ha cesado de repetir en todos los tratados de metafísica. La metafísica como ciencia de razonamiento especulativo ya no puede practicarse como antes. Si ha de ser posible, la metafísica tiene necesidad de un nuevo método y, más particularmente, de un “canon” o una legislación que contendría los principios de un uso metafísico legítimo de la razón pura. Ese canon, propuesto en la conclusión de la Crítica de la razón pura, abandonará los senderos de la metafísica silogística para explorar la vía completamente nueva de la “razón pura práctica”, es decir de la eficacia que despliega la razón a través de su imperativo moral. Es sobre esta base moral como se podrá edificar una metafísica que responda con lucidez a las preguntas de la metafísica natural.

Es así, podríamos decir, que Kant ha querido “salvar” o relanzar la filosofía (o la metafísica, términos que no distinguimos nunca, salvo cuando identificamos la metafísica con lo que se hacía antes de Kant). La empresa de volver a sacar a flote la problemática filosófica, que es el objetivo de toda la revolución kantiana, pasa pues por una reinvención de la ética, a la que Kant llama atinadamente una “metafísica de las costumbres” (expresión que podría volver a ser actual). Esta revolución práctica de la metafísica comprometerá a toda la posteridad del kantismo, el después de Kant, y define todavía el espacio filosófico contemporáneo. Estudiemos ahora, en ella misma, la revolución kantiana en las prioridades de la metafísica.

▪

1- Cfr. Arsenij Goulyga, Emmanuel Kant. Une vie, Aubier, París, 1985, p. 258.

2- Platón, República, IV, 510b.

3- Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003.

4- Pensemos solamente en el título del influyente ensayo de 1931 de Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica por un análisis lógico del lenguaje”.

5- Sobre este principio de los medievales véase Reiner Schürmann, Des hégémonies brisées, Trans–Europ–Repress, Mauzevin, 1996.

6- Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, b 4; trad. André Tremesaygues y Bernard Pacaud (en adelante: T.P.), Presses Universitaires de France, París, 1944, colección Quadrige, p. 33 (citada aquí); trad. Alexandre J. L. Delamarre y François Marty, en Emmanuel Kant, Oeuvres philosophiques, tomo i, La Pléiade, París, 1980, p. 759. Las siglas a y b designan respectivamente la primera (1781) y segunda edición (1787) de la Crítica de la razón pura (C.R.P.). Son universalmente utilizadas para citar el texto de la Crítica. Para las otras obras de Kant citamos frecuentemente la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín en los 30 tomos aparecidos desde 1905 (en adelante Ak). Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán–español, trad. Mario Caimi, Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2009.

7- De este modo la mathesis universalis pretendería ser una “cognitio ómnium”, un conocimiento de todas las cosas, según las Reglas para la dirección del pensamiento de Descartes. Cfr. Oeuvres de Descartes, Charles Adam y Paul Tannery (Eds.), J. Vrin, París, 1996, tomo x, p. 372.

8- Emmanuel Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science (1783), Ak, IV, p. 260; Oeuvres philosophiques, II, p. 23; trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1967, p. 13. Prolegómenos a toda metafísica futura que pudiese presentarse como ciencia. Edición bilingüe, trad. Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999 (Col. Fundamentos).

9- Cfr. Maurice Clavel, Critique de Kant, Flammarion, París, 1980.

10- C.R.P., a 22; Oeuvres, i, p. 774; T.P., p. 45.

11- Ferdinand Alquié, La critique kantienne de la métaphysique, Presses Universitaires de France, París, 1968, pp. 7–8.

12- C.R.P., A IX.; Oeuvres, i, p. 726; T.P., p. 6.

13- C.R.P., A X.; Oeuvres, i, p. 727; T.P., p. 6.

14- Jean Paul Sartre, L'Être et le néant, Gallimard, París, 1943, p. 708.

15- C.R.P., B XXXXI; Oeuvres, i, p. 749; T.P., p. 24.

16- C.R.P., a 751/b 779; Oeuvres, i, p. 1326; T.P., p. 514.

17- Prolégomènes, Ak., IV, 255; Oeuvres, II, p. 17–18; trad. Jean Gibelin, Vrin, p. 7–8.

18- Prolégomènes, Ak., IV, 278; Oeuvres, II, p. 45; trad. Jean Gibelin, Vrin, p. 37.

19- C.R.P., b 19; Oeuvres, i, p. 772; T.P., p. 43.

2. La interrogación fundamental de Kant

2.1 LA CRÍTICA COMO NUEVO TRATADO DEL MÉTODO

El problema capital desprendido de la filosofía anterior a Kant es el de la posibilidad de la metafísica, amenazada desde fuera por el empirismo experimental, pero también desde dentro por la ausencia de fundamentos y el olvido de los tratados de metafísica, problema al que Kant dará una forma inédita pero genial: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori en metafísica? Para afrontarlo, Kant recomienda el rodeo de una investigación previa sobre lo sintético a priori en matemáticas y en física. La triple pregunta de Kant sobre la matemática, la física y la metafísica quiere abrir la vía a una metafísica futura, es decir a una ciencia racional que respondería a las inquietudes de la metafísica natural que habita toda finitud. Ese sistema de metafísica, anuncia Kant, en forma condicional, se llamaría "filosofía trascendental". Sólo que no es creíble lanzarse a una filosofía trascendental sin asegurarse primero y ante todo de los fundamentos de un posible conocimiento con alcance metafísico. De ahí la necesidad de hacer preceder la "doctrina" o el sistema metafísico de la filosofía trascendental por una "crítica trascendental" (de hecho, la Crítica de la razón pura de 1781) que se ocupa no de la extensión de nuestros conocimientos metafísicos, sino únicamente de la piedra angular que decide sobre el valor o la falta de valor de todos los conocimientos a priori.(1) Una crítica así, sigue Kant, espera preparar un "canon" de estos conocimientos a priori, de acuerdo con el cual el sistema de la razón pura podría desplegarse algún día bajo el título de metafísica o de filosofía trascendental.(2)

Para limpiar el terreno en vistas de la edificación de una metafísica futura, la Crítica de la razón pura tendrá que sacar a la luz tanto los sofismas ("dialécticos") de la razón transempírica como la piedra angular de una metafísica verdadera. Después de haber elucidado los fundamentos del conocimiento puro en las matemáticas y la física, criticará a todo lo largo de su Dialéctica trascendental (de una manera magistral, que no ha perdido casi nada de su fuerza motriz) las ilusiones y artificios que han marcado la historia de la metafísica, pero cuya fuente debería buscarse en el corazón mismo de la razón pura. No es sino después de haber desplegado la imposibilidad de esta metafísica "dogmática" (es decir la que no tuvo el cuidado de justificar sus pretensiones) que Kant propondrá una nueva "metodología" (según el título de la última parte

de la obra) para la empresa metafísica.

Toda la crítica trascendental de 1781 se declara así como un tratado previo al método, lo que recuerda a Descartes en su crítica de la tradición y su investigación de un nuevo comienzo: “En este intento de cambiar el curso que se ha seguido hasta aquí en metafísica, produciendo una completa revolución en ella (…), consiste la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma”.(3) La lógica rigurosa del proyecto de una Crítica instituida como tratado del método para la instauración de una metafísica por venir dirige toda la arquitectura de la Crítica de la razón pura, dividida en tres grandes secciones que corresponden a las tres preguntas que deben preocupar a una investigación sobre los tres campos del conocimiento puro:

A. Teoría trascendental de los elementos del conocimiento puro.

I. Estética: ¿Cómo es posible la matemática pura?

II. Lógica:

II.1 Analítica: ¿Cómo es posible la física pura?

II.2 Dialéctica: ¿Cómo es posible la metafísica?

B. Teoría trascendental del método.

Exigido por un cuestionamiento de fondo sobre la piedra angular del conocimiento a priori, este plan obedece también a una concepción bien definida de las facultades del conocimiento, cuyos componentes esenciales debemos abordar ahora.

2.2. ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Hay dos grandes raíces del conocimiento según Kant: la sensibilidad (los cinco sentidos) y el entendimiento (en sentido amplio, comprendiendo todas las actividades intelectuales, es decir, el juicio, la imaginación y la razón). La teoría de la sensibilidad será la Estética y la del pensamiento la Lógica. Es la sensibilidad la que nos procura un contacto directo con lo real dándonos lo que Kant llama "intuiciones", es decir representaciones inmediatas, particulares y sensibles de lo real tal como afecta a nuestra sensibilidad (ese gusto, ese sonido). Pero en tanto que representación simple y particular, la intuición no es suficiente para producir un saber que persiga lo más general. Lo que nos hace acceder a esta generalidad es, ciertamente, el concepto, que es producto del entendimiento.

Kant mantiene un dualismo de las facultades del conocer, la sensibilidad y el entendimiento, sin que pueda funcionar adecuadamente una sin la otra. Las intuiciones de la sensibilidad tienen necesidad de los conceptos del entendimiento para engendrar el conocimiento, pero el entendimiento requiere un fundamento sensible para dar un contenido a sus conceptos. Según la bella fórmula de Kant, si "los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas".(4) Ni la sensibilidad ni el entendimiento son autónomos en el orden del conocimiento, y esto es para Kant ya una manera inicial de conciliar los requisitos del empirismo y del racionalismo. Para este último, la sensibilidad no nos da sino representaciones confusas y sólo el entendimiento puede percibir de manera clara y distinta, porque le es permitido privarse del espesor de las percepciones sensibles. Todos tenemos, por ejemplo, una vaga representación sensible de la velocidad: ese coche que corre a todo motor, la rapidez de un vuelo entre París y Nueva York en Concorde, etcétera. Todo esto nos da una idea vaga de la velocidad, pero lo que ella sea únicamente el entendimiento, y sólo él, nos lo enseña al descubrir que es la distancia dividida por el tiempo. Lo que el entendimiento detecta es pues la definición o esencia (intelectual) de las cosas. La sensibilidad, por su parte, no nos da sino un amasijo diverso y sin orden de impresiones, donde lo esencial no se distingue nunca de lo accidental. En el espíritu del racionalismo, el orden claro y distinto del entendimiento se basta a sí mismo y no puede ser sino oscurecido por la intrusión de los datos inestables de la sensibilidad, de la que le interesa

prescindir. Autónomo y seguro de sí mismo, el entendimiento puede trascender el horizonte limitado y confuso de la experiencia y bosquejar una metafísica, una ciencia de los primeros principios ligados a un mundo suprasensible.

Para el empirismo, es la relación contraria la que prevalece entre la sensibilidad y el entendimiento. Librado a sí mismo, el entendimiento no genera más que ficciones. Todo el proyecto del empirismo será volver a traerlo a la tierra y tratar de que sus conceptos tengan algún tipo de fundamento sensible y, con ello, verificable. En último término, el entendimiento no es sino un epifenómeno de la sensibilidad, puesto que, en el fondo, todos sus conceptos son extraídos, por abstracción, de la experiencia. Los conceptos no serían entonces sino las percepciones o intuiciones sublimadas, generalizadas.

Kant está cerca del empirismo cuando insiste en la necesidad de un fundamento intuitivo para nuestros conceptos. Sin intuición, el entendimiento queda condenado a la vacuidad. Sin embargo, se presenta como racionalista cuando plantea que la sensibilidad y el entendimiento poseen principios de posibilidad que son a priori. Comúnmente, se ha visto en esta tesis una repetición de la teoría de las ideas innatas, muy apreciada por el racionalismo pero, en realidad, Kant no cree en la existencia de "nociones" a priori que subsistirían en el interior de la caja negra de nuestro cerebro y que servirían para justificar los teoremas más fantasiosos de la metafísica. Lo que Kant tiene a la vista cuando habla de una "intuición pura" o de un "concepto puro" es únicamente la capacidad misma de intuir o de pensar. Sólo esta disposición, o sus leyes, será a priori en Kant, es decir, anterior a la experiencia. La intuición pura no significará entonces nada más que la capacidad que tenemos de intuir objetos y que, como tal, pertenece ya a la estructura particular de nuestro espíritu. En tanto que disposición, ella hace posible y condiciona, en virtud de su mecanismo propio, todo conocimiento particular. Antes de cualquier donación empírica, reside en nosotros un poder de recepción de lo dado que se debe reconocer como un a priori. La intuición pura, el molde de la intuición antes de cualquier contenido intuitivo empírico, al ser el patrimonio de todo ser humano, tendrá leyes universales y necesarias.

Este aparato a priori de acogida de lo dado operará tanto en el nivel de la sensibilidad como en el del entendimiento. Habrá así principios puros (anteriores a la experiencia y que la hacen posible) en cada una de las dos raíces del conocimiento, y es exclusivamente sobre estos principios que versará la investigación de Kant. Su propósito esencial es, en efecto, sondear las posibilidades de nuestro conocimiento puro para justificar la realidad de las

ciencias puras. La tesis de Kant será que la posibilidad de las matemáticas, como ciencia sintética a priori, reposa estrictamente sobre los principios de la intuición pura (volveremos inmediatamente a esto). Será entonces la Estética (la aisthesis, sensación, percepción), definida como la "ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori", la que dará cuenta de la realidad de las matemáticas en la sección inaugural de la Crítica de la razón pura. En lo que toca a la física pura, ella reposará sobre los "principios del entendimiento puro", justificados y actualizados en la primera sección de la Lógica (la teoría de las reglas del pensamiento) llamada "Analítica trascendental". Esta Analítica se presentará como "lógica de la verdad", es decir, como lógica del uso científico legítimo del entendimiento puro. La segunda parte de la Lógica, la Dialéctica, se dedicará a los recursos a priori del poder superior del conocimiento, la razón, que Kant, siguiendo una larga tradición, distinguirá del entendimiento. La Dialéctica someterá a examen las tres problemáticas posibilidades cognitivas de la metafísica. Problemáticas porque la Dialéctica se coloca a sí misma bajo el título perjudicial de una "lógica de lo falso" o de la ilusión trascendental. Kant registrará aquí la constatación del fracaso de la metafísica especulativa proveniente de la razón pura. El trabajo de autopsia de la Dialéctica, aunque no sea sólo negativo, enseña lo que la metafísica no puede ser, a saber, un conocimiento silogístico de un mundo suprasensible. La crítica de Kant es tan implacable que se ha tenido frecuentemente la impresión de que su ambición fuera bloquear la posibilidad de toda metafísica y restringir la esfera del conocimiento a priori a las matemáticas y a la física pura (aunque esta última fuera rebautizada como metafísica de la naturaleza). En este caso, el proyecto de una crítica trascendental dirigida a introducir una nueva metodología al trabajo metafísico terminaría bruscamente, sin alcanzar su objetivo. Si la metafísica fuera imposible, la única función de la filosofía (porque siempre se trata de ella) se resumiría en una crítica perpetua de las pretensiones metafísicas de la razón y la filosofía se resignaría, si se quiere, a ser solamente una crítica de sí misma (posibilidad de la reflexión que realiza hoy, de una manera admirablemente consecuente, la filosofía de la deconstrucción, inspirada en Nietzsche y desarrollada después por Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida).

Sin duda hay pasajes en Kant que tienden a limitar la filosofía a un rol estrictamente de vigilancia policial o autocrítico.(5) Pero lo que esta interpretación limitativa no respeta es la intención propiamente metafísica de la empresa crítica. Lo que la primera Crítica quiere hacer posible es, por fin, una metafísica rigurosa. La destrucción de las formas tradicionales de la metafísica no es sino el lado negativo de un proyecto cuya intención positiva es la

edificación de una metafísica novo methodo, de acuerdo a un nuevo método. Kant ha intentado sin duda alguna descubrir la base racional de esta metafísica, como lo atestigua ya el título de sus obras más metafísicas que la obra propedéutica de 1781 hizo posibles: “Prolegómenos a toda metafísica futura” (1783), “Fundamentos de la metafísica de las costumbres” (1785), “Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza” (1786), los “Progresos de la metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolf” (1793, publicados en 1804), la “Metafísica de las costumbres” (1797) y, en el fondo se debe invocar también el alcance metafísico de la Crítica de la razón práctica (1788) y de la Crítica de la facultad de juzgar (1790), las otras dos grandes obras del decenio crítico de Kant.

En verdad, ese fundamento de una metafísica futura, la indicación de un nuevo método, se encuentra, como debe ser, al término de la primera Crítica, en su Teoría del método. Después de haber mostrado en su Dialéctica cómo no hacer metafísica, es en su teoría del método donde Kant abrirá el camino para una metafísica verdadera, centrada en los intereses de la razón práctica, que ha sido ignorada, considera Kant, en la edificación de los sistemas especulativos de la metafísica. La institución de una metafísica futura, que equivale históricamente a un rescate de la filosofía misma, pasará por el redescubrimiento de la razón práctica, y por lo tanto por una reinvención metodológica de la ética. Esta promoción metafísica de la ética es el alma de la revolución kantiana.

La promoción será preparada en la Crítica de 1781 por una transformación de las posiciones determinantes del racionalismo que ha querido ser la filosofía. Antes de introducir su revolución por la ética, habrá de discutir la pretensión de verdad de las tres ciencias de lo sintético a priori, las matemáticas, la física y la metafísica. Analicemos entonces, según el orden de sus tres preguntas epistemológicas, los desplazamientos que ha puesto en acción la Crítica de la razón pura en la arena del saber filosófico o a priori.

2.3 EL FENOMENALISMO: LA PÉRDIDA DEL EN–SÍ Y EL TRIUNFO DE LAS MATEMÁTICAS

La Estética trascendental de Kant, su teoría de la sensibilidad, intentará fundar la posibilidad de las matemáticas como ciencia a priori sobre la presencia en nuestro espíritu de la intuición pura del espacio y del tiempo. ¿Qué hay que entender por intuición pura? La intuición, ya lo dijimos, es una representación inmediata de un dato sensible. Pero, si la intuición siempre se mueve sobre lo sensible, ¿en qué sentido se puede hablar de una intuición pura? La intuición pura no podría ser la visión inmediata de una realidad no sensible, o metafísica, como la que podía aparecer con Platón en la intuición inmediata de la idea. Kant se distingue de Platón, y del racionalismo en general, cuando restringe la intuición humana al mundo sensible. La intuición (o la aprehensión inmediata de una cosa) sigue siendo la prerrogativa de la sensibilidad, la cual sólo tiene acceso a la materia empírica que le transmiten los cinco sentidos. Lo que Kant llama la intuición pura sólo designa la forma o la estructura de base de nuestra percepción de lo real. La intuición concreta de una cosa se somete necesariamente a las condiciones (es decir, a la “forma”) del que la percibe. Es esta condición, o constitución, a priori, que precede toda intuición particular, que circunscribe la noción de intuición pura.

Según Kant, la forma de nuestra intuición, su a priori, es la del espacio y del tiempo. Es decir, toda intuición obedece a las condiciones subjetivas del espacio y del tiempo. El primero, el espacio, es la forma del “sentido externo” de la aprehensión de objetos exteriores a nosotros, mientras que el tiempo es la forma del “sentido interno” o del orden lineal de representaciones en el seno de nuestro espíritu. El tiempo es, en un sentido, más englobante que el espacio, porque las representaciones espaciales tienen que inscribirse también en el interior de mi espíritu, como el mismo número de unidades de tiempo. Es la razón por la cual todas nuestras representaciones, en tanto que cada una está “encerrada en un único momento”, deben plegarse, en definitiva, “a la condición formal del sentido interno, es decir al tiempo, como aquello en lo que ellas deben ser ordenadas, ligadas y puestas en relación.”(6)

La premisa de Kant, heredada del empirismo, es que el conjunto de datos

proporcionados por la sensibilidad forman primero una “diversidad” confusa, que necesita ser puesta en orden por nuestras facultades intelectuales para volverse cognoscible o previsible. La primera esquematización subjetiva de lo real (la segunda y mayor proviene de los conceptos puros del entendimiento) se efectúa ya en el nivel de los sentidos, por intermediación de la intuición pura que ordena el dato sensible según los parámetros del espacio y del tiempo.

La esquematización que operan nuestros a priori subjetivos implican distinguir entre el orden de los fenómenos y el de las cosas en sí. Los fenómenos (del griego phainomena, lo que aparece), son las cosas tales como nos aparecen después de haber sido trabajadas o adaptadas por la forma a priori de nuestro espíritu. Nosotros no tenemos nunca acceso al mundo de las cosas tal como son en sí. Esta tesis corresponde a lo que la epistemología contemporánea llama el fenomenalismo. Con todo rigor, nuestro discurso (pero ya también nuestra percepción, de acuerdo con Kant) no trata sobre las cosas tal como son en ellas mismas, sino sobre lo real que ya ha pasado por la criba de las condiciones subjetivas de nuestra intuición. Desde que aprehendemos lo real, le hacemos hablar nuestro idioma, espacio–temporal en el terreno de la intuición. Subrayemos el paso a la filosofía poskantiana, de inspiración hermenéutica que ha extraído la consecuencia de que toda aprehensión de lo real es ya el hecho de una interpretación o una esquematización motivada, en vistas al dominio de la situación. El fenomenalismo ha engendrado así una especie de perspectivismo generalizado para el que no hay hechos sino solamente interpretaciones (Nietzsche).

Kant está todavía lejos de ese perspectivismo pues su fenomenalismo sigue siendo muy modesto. La esquematización de lo real según el registro del espacio y del tiempo es parte de la constitución subjetiva de todo ser humano, porque todos tenemos en común el mismo mundo fenoménico, de tal forma que un conocimiento del orden de los fenómenos podrá aspirar a la objetividad: el conocimiento verdadero es el que concuerda con los fenómenos tal como cada uno los puede percibir. Además, Kant admite como algo que se da por sentado la existencia de las cosas en sí detrás de los fenómenos. Declara solamente que no se les puede conocer. En efecto, si hay fenómenos, literalmente “apariciones”, es que hay “cosas” que aparecen; los fenómenos no son sino la traducción (el original sigue siendo inaccesible) en el teatro de nuestra subjetividad. Las cosas en sí son la causa, incognoscible pero supuesta, de los datos que llegan a nuestra subjetividad.

Lo que se conoce de una cosa no es nunca su en–sí, su esencia íntima. Kant se separa aquí de la filosofía tradicional que siempre ha visto en el en–sí de las cosas el objeto último de conocimiento, siendo este en–sí, finalmente, una esencia o una entidad inteligible. Según la inteligencia clásica, las cosas se componían en efecto de una materia y una forma (de un eidos) que definía el carácter específico o la unidad sustancial de la cosa. Los árboles se componen por ejemplo de una materia orgánica, pero también de una forma específica que es la disposición de esta materia según un código particular. En rigor, se podría decir que la "materia" de los árboles es siempre la misma (simplemente, el tronco y las hojas). Lo que distingue los tipos de árboles es su forma: el olmo tiene tal configuración, el roble tal otra. Cuando queremos conocer un árbol nos interesamos sólo en su forma, porque la materia no es sino un receptáculo uniforme del que no se puede decir nada preciso (si no, se emplearía el registro de la forma). Esta forma específica que configura las cosas de diversas maneras, in–formando la materia, se llama en griego eidos (morphè es un poco menos usual), del que viene nuestra palabra "idea". Pero la idea, para los griegos, no aparece en primer lugar y no es en absoluto una entidad mental, sino un principio que reside en principio en la cosa misma, como la forma que la constituye como tal o cual cosa (eidos también significa "especie"). Conocer quiere decir entonces reproducir en nuestra inteligencia, esencialmente pasiva, una idea (de segundo grado) que corresponde a la idea de la cosa en sí. Conocer una cosa, de Aristóteles a Leibniz, siempre quiso decir descubrir su eidos, su definición "específica" (species–facere, literalmente lo que "hace" a la especie, lo que constituye el eidos) de esta o aquella entidad individual, de eso que el racionalismo bautizó una "mónada" (una sustancia simple que representa la esencia elemental de un ente). Al ser este eidos alguna cosa ideal (y principial), Platón pensó primero que tenía su sitio en un mundo trascendente o no sensible, rigurosamente "ideal". El conocimiento es entonces para Platón, en su estado puro, la visión espiritual de una idea en un mundo inteligible. El eidos, lo que se deja ver, está alineado sobre un conocer que tiene el modo de la visión. Conocer se dice, en efecto, en griego oida, es decir "haber visto". ¿Haber visto qué? Respuesta: un eidos, eso que en la cosa tiene una forma tal que se deja contemplar por el ojo del espíritu. El mundo sensible no ofrece ningún punto de apoyo en esa contemplación (llamada theoria, de la que procede la idea de un conocimiento "teórico", tanto visual como ideal). Platón se vio forzado a hacer de las "ideas" entidades existentes en sí en un mundo inteligible. Aristóteles intentó mal que bien reintegrar la idea en el seno del mundo empírico negando su existencia independiente en otro mundo, sosteniendo que no era sino el principio específico que componía las cosas de nuestro universo.

Pero la tradición metafísica llegó pronto a comprender que las ideas que determinan la esencia de las cosas le incumbían al pensamiento, y más originariamente, al ser nuestro espíritu irremediablemente finito, al pensamiento divino. La esencia de las cosas encontró primero su sede en el intelecto de Dios, cuya única actividad, porque es la más noble, es pensar. Si al conocer penetramos en la esencia de las cosas, el conocimiento es el acto que nos permite trasponernos, en la medida de nuestras posibilidades, en la inteligencia divina y considerar lo real desde el punto de vista de la eternidad (sub specie eternitatis). Para el racionalismo, la ciencia como horizonte del en–sí eterno de las cosas no puede tratar sino sobre las esencias, necesarias y universales porque están pensadas desde el punto de vista de Dios, el ser racional por excelencia. En comparación, el conocimiento sensible no es sino muy superficial, quedándose justamente en la superficie de las impresiones. Ir "al fondo de las cosas" (la metáfora tiene aquí su origen), es penetrar más allá de las impresiones, hasta la esencia misma de la cosa, concebida como mónada o encarnación individual de una idea.

Con Kant y su revolución fenomenalista, todo este horizonte de un en–sí monádico, circunscrito por una esencia ideal, sale del cuadro de lo que puede ser conocido. Nuestro pensamiento no goza de ninguna visión intelectual. Conocer, he aquí lo que Kant ha conservado del empirismo, sólo se trata de unir bajo un concepto común una diversidad de impresiones sensibles que afectan nuestra intuición. La "forma" del árbol, no es la esencia que le habita en sí y que podría percibir en toda pureza una percepción intelectual, es el concepto general que mi entendimiento destila de la multitud de sensaciones que le han afectado. He visto cinco o seis árboles que se parecían y a los que les he dado, en un acto de reflexión generalizante, el nombre de arces. Lo que conocemos ya no es la cosa tal como es en sí (saber que es tal vez el de Dios, en tanto es el autor de todas las esencias realizadas en el mundo), sino el conjunto de sus manifestaciones sensibles. El fenomenalismo significa entonces la retirada de la esencia del campo del saber. Nada impide suponer que haya algo como una esencia o un en–sí definible detrás de las cosas, y el leibniziano en Kant no puede no haberlo pensado así,(7) pero ningún acceso cognitivo está a nuestro alcance.

El "concepto" de la cosa, porque siempre se debe hablar de un concepto cuando se trata de conocer o definir un ente, provendrá de aquí en delante de la obra de nuestro espíritu. El concepto de una cosa ya no designará lo que constituye su esencia en sí, sino el orden de generalidad que nuestro entendimiento obtiene al trabajar la materia espacio–temporal de sus sensaciones. Con Kant, la

subjetividad se reapropia del orden conceptual que ella había prestado en otro tiempo al en–sí de las cosas. El conocimiento no se comprende ya como la aprehensión intuitiva de una esencia (eidos) que se encontraría escondida en la cosa misma, sino como la esquematización conceptual y subjetiva de un dato fenoménico de orden espacio–temporal. La forma universal de las cosas (las categorías y la intuición) ya no viene de lo real, sino de nuestro aparato cognitivo.

Kant adelantará tres argumentos breves tanto para fundamentar lo a priori del espacio y el tiempo como para mostrar que vienen estrictamente de la intuición y no del concepto. Lo que establece el carácter a priori, y por lo tanto la universalidad y la necesidad, es la imposibilidad de hacer abstracción del espacio y el tiempo en la aprehensión de un dato sensible. Puedo perfectamente imaginar, en un juego mental, que no haya objetos en el espacio, pero no puedo representarme que no haya espacio. De igual modo puedo hacer abstracción de todos los caracteres contingentes de una representación, pero no del hecho de que ella llena un momento de tiempo en el orden de mis pensamientos. En la intuición, el espacio y el tiempo no son pues elementos contingentes sino condiciones necesarias y universales, por tanto a priori, de toda intuición posible. La demostración de lo a priori no presenta demasiadas dificultades a los ojos de Kant, en la medida que era comúnmente admitida por el racionalismo, pero la prueba del carácter intuitivo del espacio y del tiempo será más laboriosa, y también más decisiva porque de ella dependerá en última instancia la posibilidad de un saber sintético a priori en matemáticas. Es decisivo distinguir, dice Kant, el orden del concepto, que pertenece al entendimiento, del de la intuición. El concepto representa siempre una unidad genérica que comprende un número diferente de especies, de modo que el concepto genérico de mamífero representa el denominador común de ciertas especies (carnívoros, insectívoros, etcétera) diferentes las unas de las otras. Pero el espacio y el tiempo, hará notar Kant, no son propiamente “conceptos” porque cada uno forma una unidad que no agrupa géneros o especies diferentes, sino partes homogéneas entre sí. Una parte de espacio (o, mutatis mutandis, de tiempo) no es sino una división de un solo espacio único e infinito, mientras que las “partes” de un concepto forman especies heterogéneas (así, un carnívoro no es un insectívoro mientras que una parte del espacio es siempre homogénea a otra parte del espacio).

Las únicas incidencias de la intuición pura son las del espacio y el tiempo. Todos los otros a priori pertenecen a un orden conceptual o discursivo. Es precisamente esta particularidad de la intuición pura la que permitirá a Kant dar cuenta de la

posibilidad de conocimientos sintéticos a priori en matemáticas. Una proposición sintética a priori es una que une de manera universal y necesaria un sujeto y un predicado que no forman ya un todo analítico, donde el predicado sería parte del concepto mismo del sujeto. Se requiere entonces un "tercer término" para establecer la verdad de una proposición sintética a priori. En el caso de los juicios empíricos (todos sintéticos), es la experiencia, terreno de una verificación posible, la que actúa como tercer término. Pero no tenemos ese recurso si se trata de proposiciones sintéticas a priori. ¿Cómo fundamentarlas, entonces? Aquí no hay una receta universal, pues cada ciencia racional exige un tipo particular de fundamento y lo que autorizará la extensión del saber a priori en matemáticas, será la intuición pura del espacio y el tiempo.

Al constituir la forma de nuestra sensibilidad, el espacio y el tiempo se imponen a todos los fenómenos. Como universal y necesaria, la intuición pura es así un a priori. Sobre él, sostiene Kant, reposan en último término todas las proposiciones sintéticas en matemáticas. La geometría proporciona el ejemplo más brillante. Se comprende de hecho como una teoría a priori del espacio, pero sus construcciones no valen para el espacio, por decirlo así, físico, sino solamente para un espacio ideal construido por nuestro espíritu. Cuando el geómetra enumera las propiedades del triángulo, habla del triángulo que puede ser constituido a priori y no del triángulo que se puede trazar sobre una hoja, que no corresponderá nunca perfectamente a la figura a priori del triángulo. La validez de estas construcciones ideales, concluirá Kant, se apoya sobre las bases a priori de la intuición pura, la única que puede explicar la universalidad y la necesidad de los conocimientos matemáticos. Las matemáticas tienen la particularidad de ser ciencias a priori, sin ser sin embargo ciencias puramente intelectuales. Reposan sobre un fundamento sensible, pero a priori, más exactamente sobre la forma a priori de nuestra sensibilidad, la intuición pura del espacio y el tiempo. Se constata que las matemáticas no son ciencias puramente lógicas, sino que se benefician de un contenido intuitivo, aunque a priori.

Así, la intuición pura nos permite dar cuenta de la pretensión de verdad de las matemáticas, pero la teoría de las matemáticas no es un fin en sí para Kant. Si se interesa en el éxito de las matemáticas como ciencia sintética a priori es únicamente para aclarar el problema de la posibilidad de la metafísica. Al terminar la Estética, se puede constatar sin dificultad que la solución al problema de las matemáticas, el recurso a la intuición pura, parece comprometer de dos maneras el proyecto de una metafísica científica. Por una parte, la justificación de la metafísica ya no puede apelar, como se había hecho de Platón a Leibniz, al

ejemplo de las matemáticas puesto que ellas reposan sobre un fundamento intuitivo a priori pero sensible. Si los metafísicos quieren fundar su ciencia, deben subirse las mangas y apoyarse en algo más que el testimonio de las matemáticas. Por otra parte, si nuestra capacidad de intuición se limita a las condiciones del espacio–tiempo y una intuición parece necesaria para validar un conocimiento, no se puede entender cómo un discurso metafísico que trata sobre lo suprasensible podrá llegar a justificar sus pretensiones. Al hacer posible el saber matemático, sintético y a priori, la Estética renueva el principio empirista de la verificación:(8) hablar de manera sensata o científica es ceñirse a lo que es verificable en una intuición espacio–temporal. A falta de intuición intelectual, ¿sobre qué podría fundarse el rigor de una metafísica que trascienda el orden del espacio–tiempo, el único donde parece posible una verificación científica? Es el desafío, si no la tragedia de toda metafísica.

2.4 LA LÓGICA TRASCENDENTAL DE UNA CONSTITUCIÓN A PRIORI DE LA NATURALEZA

La teoría de los principios a priori de la sensibilidad, que resuelve el problema de la posibilidad del discurso matemático, no comprende sino veinte páginas en la Crítica de la razón pura, pero la teoría de los principios puros del pensamiento como tal, la Lógica trascendental, exigirá más de 450. Es ella la que decidirá sobre la validez de la física y de la metafísica como ciencias a priori.

Hay que captar el propósito preciso de una “lógica trascendental”, que se debe distinguir de la lógica clásica. La lógica se comprende generalmente como la ciencia de las reglas del pensamiento, cuya regla suprema es el principio de contradicción que reza, según la fórmula canónica de Aristóteles (Metafísica, III): “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto y bajo la misma relación”. Hay que señalar que ese principio no se enuncia sino de manera negativa: “es imposible que…” En realidad, la lógica entera consiste sólo en preceptos negativos que indican simplemente que faltas se deben evitar para prevenir el error. Ella no puede ni quiere decir cómo alcanzar positivamente lo verdadero. Eso no puede depender sino del contenido o de la materia de nuestros juicios. Al no tratar sino del rigor algebraico de los enunciados, la lógica tradicional se reconoce como una ciencia puramente “formal”.

La lógica clásica, heredada de Aristóteles, no se ocupa pues sino de la forma lógica de nuestros conocimientos, sean puros o empíricos. El propósito de Kant, por su parte, se limita a una crítica de la razón pura, es decir un examen de la posibilidad de un saber a priori. A los ojos de Kant, es necesaria una lógica especial (que llamará trascendental) para el campo particular del conocimiento puro. Aquí, en efecto, no es posible contentarse con reglas simplemente formales que hiciesen abstracción de la relación con el objeto o de la “materia” del conocimiento. Porque es precisamente esta posibilidad de una relación a priori con un objeto lo que resulta un problema en el caso de un conocimiento que se dice puro: ¿cómo diablos saber si un conocimiento puro afirma algo verídico si no se puede traer como testigo aquí a la experiencia? ¿Hay reglas lógicas y positivas del pensamiento puro? Sí, responderá Kant, y todo el propósito de una

lógica trascendental es el de traerlas a la luz. Ella deberá determinar cuándo una relación con el objeto (o con cualquier cosa objetiva) puede ser posible y puede ser verificada a priori. Su intención, orientada hacia el pensamiento puro pero con una finalidad material (es decir, la de la verdad del conocimiento), difiere así considerablemente de la lógica clásica. “La lógica general hace abstracción, como lo hemos señalado, de todo contenido del conocimiento, es decir de cualquier relación entre el conocimiento y el objeto, y no considera más que la forma lógica en la relación de conocimientos entre ellos, o sea, la forma del pensamiento en general. Pero como hay intuiciones puras así como también intuiciones empíricas (así lo hace ver la Estética trascendental), se podría también encontrar una diferencia entre el pensamiento puro y el pensamiento empírico de los objetos. En ese caso, habría una lógica en la cual no se haría abstracción de todo contenido de conocimiento, porque contendría simplemente las reglas del pensamiento puro de un objeto y excluiría todos los conocimientos cuyo contenido fuera empírico”.(9)

La lógica trascendental se limita solamente a las reglas del conocimiento puro con el objetivo de determinar bajo qué condiciones el pensamiento puro de un objeto puede ser legítimo. Mientras que la lógica formal, que vale para todo conocimiento, no puede pronunciarse sobre la materia de nuestros juicios, la lógica trascendental del pensamiento puro tendrá que pronunciarse sobre el contenido eventual de conocimientos sintéticos a priori porque habrá de determinar, totalmente a priori, las condiciones de posibilidad de esos conocimientos. Siguiendo el rigor de una crítica sistemática de la razón pura, la lógica trascendental, que inventa Kant, tratará del derecho o de la legitimidad de un saber por puros conceptos, buscando constituir una lógica de la filosofía o lógica de un discurso filosófico que sea obligatorio. ¿Pero cómo pueden los conceptos puros relacionarse con los objetos? Todo el desafío de la lógica trascendental será mostrarlo. “En consecuencia, presumiendo que puede haber conceptos capaces de relacionarse a priori con los objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino solo como actos del pensamiento puro (…), concebimos, para empezar, la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional por la cual pensamos los objetos completamente a priori. Una ciencia como ésta, que determinaría el origen, la extensión y el valor objetivo de esos conocimientos, debería llevar el nombre de lógica trascendental, porque abarcaría solamente las leyes del entendimiento y de la razón, pero únicamente en tanto ella se refiere a objetos a priori y no, como la lógica general, tanto a los conocimientos empíricos como a los puros”.(10)

La lógica trascendental se ocupará pues de la posibilidad de un uso legítimo de nuestros conceptos puros. Quien dice uso legítimo supone que se puede también concebir un uso ilegítimo. Kant preparará entonces una “lógica” de dos usos del pensamiento puro: el primero, el analítico, como lógica de la verdad, definirá las condiciones del uso justificado de los conceptos a priori del entendimiento, tal como lo realizó la ciencia física (la de Newton, pero Kant no hará ninguna alusión directa en su estudio, como para señalar que las realizaciones históricas de la razón no interesan a su propósito), y el segundo, el dialéctico, en tanto que lógica de lo falso, del uso abusivo que hace la razón pura de los mismos conceptos. La cuestión de la verdad del saber a priori se decidirá en la Analítica y la razón se volverá dialéctica, “falsa”, cuando derogue las reglas de la verdad dictadas por la Analítica. La originalidad de Kant es haber descubierto, más de un siglo antes que Freud, una lógica del error a priori, un engaño que sería constitutivo de nuestra razón, la cual sucumbe naturalmente a la ilusión dialéctica que consiste en pretender conocer objetos que no pueden ser dados en ninguna experiencia. El criterio positivo (“material”) de la verdad propuesto por la Analítica residirá justamente en la posibilidad de una aplicación del conocimiento puro a alguna forma de intuición o de experiencia.(11)

Antes de examinar la legitimidad de los conceptos puros del entendimiento, la Analítica deberá descubrir conceptos que podrían ser llamados puros. ¿Pero cómo saber si un concepto es a priori o fundamental? ¿No se han adquirido todos nuestros conceptos al hilo de la experiencia? No se pueden encontrar tales conceptos “por simples tanteos”(12) sin que su carácter a priori haya sido firmemente establecido. Hay entonces necesidad de un hilo conductor para descubrir esos conceptos puros o categorías. Kant lo extraerá del mismo acto fundamental del conocimiento que es el juicio. Conocer, para Kant como para la tradición, es juzgar, es decir, unir un sujeto y un predicado con una pretensión de verdad. Lo que será a priori para Kant no serán sino las formas o los actos elementales del juicio. La unión (o la síntesis, término etimológicamente cercano a la palabra “concepto”, cum capere, captar en conjunto) de un sujeto y de un predicado se efectúa siempre en función de tipos bien definidos. Es así que nuestros juicios son unos afirmativos, otros negativos, universales o particulares, unos tienen la forma de “si x, entonces y”, “o bien x, o bien y”, que expresan simples posibilidades o relaciones necesarias, etcétera. Esta forma lógica del juicio, bajo la cual se pueden incluir todos los contenidos empíricos, viene de suyo en nuestro entendimiento, comprendido como poder o facultad de juzgar. Esta forma no se actualiza sino al contacto de datos empíricos, pero, al modo de una mecánica general del juicio, es parte de la constitución de quien juzga o

habla, organizando, por decirlo así, el conjunto de la experiencia según los a priori de su gramática. El concepto puro no es pues una representación mental sino una forma para el ejercicio de nuestro juicio, un acto del pensamiento más que una idea innata. Son estos actos elementales los que componen la lógica más íntima de todo nuestro pensamiento y, con ello, la sintaxis de lo real mismo, es decir, la esquematización de los fenómenos sensibles por medio de las categorías de nuestro entendimiento.

Hay entonces según Kant una preformación de la experiencia por medio de los conceptos de nuestro espíritu, a priori porque se imponen de antemano por el sujeto que conoce a todo contenido empírico. Se puede decir que la filosofía analítica del lenguaje desarrollada en el siglo XX proviene directamente de esta intuición original de Kant según la cual el sistema a priori de los actos fundamentales de nuestro discurso teje la sintaxis secreta de lo real. Kant mismo tuvo que comparar su trabajo de análisis de las categorías con el del gramático: “Desprender del conocimiento común los conceptos que no se fundan de ninguna manera sobre un conocimiento particular, y que se encuentran sin embargo en todo conocimiento empírico del que constituyen, por decirlo así, la forma simple de enlace, eso no suponía más reflexión o discernimiento que extraer de una manera general de una lengua las reglas del uso efectivo de las palabras y conjuntar así los elementos de una gramática (de hecho, esas dos investigaciones están también muy estrechamente emparentadas)”.(13)

Evidentemente, Kant se interesa menos por la sintaxis de las lenguas reales, empresa que se puede dejar al lingüista, que por lo que ha podido nombrar, en sus cursos de metafísica, “gramática trascendental, que encierra el fundamento del lenguaje humano”.(14) Forma de todo pensamiento y de todo discurso, las reglas o conceptos fundamentales de esta gramática representan los únicos a priori cognitivos de nuestro entendimiento. Kant retendrá en total doce operaciones elementales del acto de juicio, que tomará prestadas, un poco perezosamente (como se le reprocha con frecuencia), de los manuales de lógica de su tiempo. No reproduciremos aquí la tabla clásica de estas doce formas de juicio, reagrupadas bajo cuatro grandes encabezados: cantidad, cualidad, relación, modalidad. La constitución de esta tétrada, que Kant retomará en casi todos sus escritos, tan convencido estaba de haber prendido con alfileres el a priori categorial de nuestro espíritu, no carece de artificio (sobre todo porque quiere reconstruir en parte, ex post, el origen supuestamente a priori de una física ya existente), pero respetaremos su motivación y originalidad que es la de asimilar los a priori del intelecto únicamente al funcionamiento lógico de nuestro

juicio. Desde Kant, no hay otro a priori intelectual que la operatividad lógica del entendimiento en su recepción de los datos empíricos.

Después de identificar las doce categorías del entendimiento, la cuestión capital para una lógica trascendental será naturalmente la de su objetividad. Se puede ilustrar el problema a partir del ejemplo de la causalidad, caro a Hume, a quien Kant responderá aquí, aunque sin nombrarlo, una vez más para descartar toda consideración histórica de su análisis del entendimiento puro. Concedamos a Kant haber mostrado que la causalidad es un a priori de nuestro entendimiento, es decir, una de las formas irreductibles y fundamentales de nuestro juicio (si x, entonces y). La causalidad es así una categoría a priori, pero subjetiva. ¿Goza también de un alcance objetivo? En otras palabras, ¿nuestros juicios de causalidad pueden aspirar a la objetividad o no son, como lo creía Hume, sino un modo puramente subjetivo y aleatorio de reunir los datos sensibles? Si la categoría de causalidad se revela objetiva, y Kant se concentrará en mostrarlo, se deberá entonces preguntar si es posible hacer un uso de ella que rebase la experiencia. Esto era lo que la metafísica había querido hacer apoyándose sobre el principio de razón o de causalidad (términos todavía más equivalentes en latín, ratio, y en alemán, Grund, que en francés) para concluir, por razonamiento, en una causa última, divina, de lo real. La legitimidad de la metafísica depende entonces de la objetividad de los conceptos a priori de nuestro pensamiento.

Esta pregunta por la legitimidad del a priori intelectual será zanjada en la Crítica de la razón pura por una sección intitulada Deducción Trascendental (o justificación epistémica) de los conceptos puros del entendimiento. Kant define claramente su ambición: “apelo entonces a la explicación de la manera en la que los conceptos a priori pueden referir a los objetos su deducción trascendental”. (15) En principio, esta fórmulación es clarísima: ahora que se han descubierto los conceptos (u operaciones) a priori del pensamiento puro, sólo queda explicar su pretensión de objetividad. Desde que nos aventuramos en la Deducción, sin embargo, nos percatamos de que Kant querrá atacar dos problemas que retoman el doble desafío de la Crítica evocado más arriba: a) se tratará, por un lado, de justificar la pretensión objetiva de los conceptos subjetivos o a priori, es decir, mostrar con qué derecho se relacionan nuestros conceptos a priori con el dato objetivo de la experiencia; b) pero se tratará también, según la formulación inaugural y más precisa de la introducción de la Crítica de la razón pura, de dar cuenta de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en la física pura (esa misma cuyos principios serán expuestos en la sección que seguirá a la Deducción Trascendental, la Analítica de los principios del entendimiento puro).

Dos problemas urgentes, ciertamente, pero Kant no se molesta en distinguirlos. La Crítica parece haberlos confundido esperando amplificar tal vez la fuerza de su tesis esencial sobre el origen subjetivo de toda pretensión de objetividad del conocimiento a priori, de ahí la confusión, de todo conocimiento sea puro o empírico.

Kant resolverá en efecto el primer problema sosteniendo que sólo los conceptos puros permiten dar razón de la pretensión de verdad de los juicios de experiencia: lo que hace que un juicio empírico, digamos de la física experimental, pueda ser tomado por verdadero, es la intervención de una categoría del espíritu, portadora de la universalidad y la necesidad asociadas con todo conocimiento científico. La desgracia, es que Kant "explica" de esta manera la posibilidad del juicio sintético a posteriori, mientras que su Crítica había prometido no ocuparse sino de lo sintético a priori (y de la física, como ciencia pura, únicamente en la medida en que ella contiene, en sus fundamentos, tales juicios). Parece que Kant haya querido afrontar los dos problemas al mismo tiempo, el de la verdad del saber a priori (que es el único objeto de una lógica trascendental) y del saber empírico. Hay un parentesco, realmente, entre ellos porque en ambos casos se trata de la pretensión de la objetividad de lo a priori. Desgraciadamente, el texto de la Deducción trascendental con el cual se han extenuado generaciones de kantólogos es de una escritura fantásticamente temible. Mientras algunos han querido detectar ahí, por deferencia, una argumentación extraordinariamente fina y sutil que progresa paso a paso, otros no han visto ahí sino la exposición torpe y repetitiva de una prueba circular. Lo que es cierto es que no existe una interpretación coherente y unánimemente aceptada del texto y tal vez no existirá nunca.

He aquí, por lo menos, el boceto de las soluciones kantianas, que comienza con el problema de la objetividad de los juicios a priori de la física pura. El juicio sintético a priori del que habrá que explicar la posibilidad enlazará aquí dos términos: el concepto puro y la intuición pura del espacio y del tiempo. Los juicios sintéticos a priori de la física intentan expresar la síntesis necesaria de la intuición y del concepto puros, es decir, conocer la determinación previa de todo contenido fenoménico posible en función de una exigencia categorial de nuestro entendimiento. El concepto de causalidad proporciona una vez más una ilustración útil: lo que exige, como concepto puro, es que la sucesión de lo diverso de la intuición se someta siempre a una regla, que él impone así al cuadro universal de la intuición, a la intuición pura, y que puede formularse así: "todos los cambios ocurren siguiendo la ley de relación de la causa y el efecto".

El juicio es a priori, porque enuncia algo necesario y universal (“todos los…”), y sintético porque agrega a la idea del cambio la de una relación causal necesaria. ¿Cómo es posible? En virtud de la experiencia posible, responde Kant. Esto significa que sin ese juicio sintético a priori la experiencia, entendida como un todo coherente de nuestros conocimientos, no es explicable (o “posible”). Pero la realidad de la experiencia, donde la sucesión de fenómenos obedece universalmente a un encadenamiento causal, demuestra que es posible. Por tanto los juicios sintéticos a priori de la física pura son legítimos o, dicho de otra manera, la realidad indubitable de la experiencia depende de principios puros (que son el mismo número de determinaciones de la intuición pura por nuestras categorías, anteriores a toda experiencia y las que la hacen posible) que son sus condiciones de posibilidad.

Esto quiere decir que la experiencia resulta, en cuanto a sus fundamentos esenciales, de una constitución subjetiva de nuestro espíritu: “somos pues nosotros mismos quienes introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos, que llamamos naturaleza, y no podríamos encontrarles ahí si no hubieran sido puestos originariamente por nosotros o por la naturaleza de nuestro espíritu”.(16) Es la tesis más decisiva de la Crítica de la razón pura. La legislación universal de la naturaleza provendría secretamente de los conceptos de nuestro espíritu (si no fuera así, la universalidad de sus leyes seguiría siendo inexplicable). Kant no quiere decir con esto, como lo ha creído el idealismo, que todas las leyes de la naturaleza se encontrarían ya en nuestra cabeza antes de haber sido inyectadas subrepticiamente en el tejido de lo real. Lo que introducimos en la naturaleza (definida por nuestro entendimiento y para él, como legalidad necesaria y universal de los fenómenos), son sobre todo requisitos elementales de orden y de regularidad, como la idea de que lo real se ajusta a la matemática y de que obedece a ciertos parámetros de permanencia y de causalidad. Las leyes particulares de la naturaleza no se pueden conocer sino por experiencia, pero antes de cualquier experiencia, el dato fenoménico se somete a un mínimo de principios a priori, siendo la premisa de Kant que lo dado forma en principio una diversidad o un desorden que apela a un trabajo de unificación, que no puede ser cumplido sino por el concepto (cuya etimología, insistimos, connota la idea de síntesis, cum capere). Somos pues “nosotros mismos”, en tanto seres dotados de entendimiento, quienes introducimos el orden y la cohesión en este conjunto de fenómenos que llamamos naturaleza. Si se define la naturaleza como “encadenamiento de fenómenos según reglas necesarias, es decir, leyes”,(17) tal legalidad universal sólo puede traicionar un origen a priori, nacido en consecuencia de nuestro espíritu. Las leyes de la

naturaleza, estudiadas por la física como ciencia pura, proceden entonces de la legislación a priori que imponen nuestros conceptos puros a la intuición pura, a la diversidad del dato fenoménico. Es así sobre ese “fenomenalismo”,(18) o dicho de otro modo, sobre la diversidad que forman los datos de la sensibilidad en los limbos de la intuición, y sobre el principio de la experiencia posible que reposa la posibilidad de la física pura. Es lo que se debía demostrar, se podría concluir, respecto a la segunda gran pregunta de la obra: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en física?

Pero Kant irá todavía más lejos al fundar, como lo hemos empezado a ver, sobre los conceptos puros del entendimiento las verdades de los juicios a posteriori de la ciencia empírica. Kant introdujo en las formulaciones ulteriores de su Deducción (la de los Prolegómenos de 1783 y la de la segunda edición de la Crítica en 1787) una distinción, importante en sí misma, entre el “juicio de percepción” y el “juicio de experiencia”. El primero es un juicio que se contenta con unir subjetivamente las percepciones, sin pretensión de objetividad. El juicio de experiencia, según el concepto de Kant, va más allá pues reivindica una validez objetiva, es decir, universal.(19) ¿Y a qué podemos atribuir esta validez universal del juicio de experiencia, argumenta ahora Kant, si no a la intervención clandestina de un concepto puro de nuestro espíritu? “Los juicios de experiencia toman prestada la validez objetiva (…) de la condición de la validez universal de los juicios empíricos que (…) no reposa nunca sobre las condiciones empíricas ni tampoco en las sensibles en general, sino sobre un concepto puro del entendimiento”.(20) Se nota la fuerza, aunque relativa, pero también la debilidad de la argumentación kantiana. Su punto fuerte consiste en mostrar que la validez universal asociada al juicio empírico objetivo revela una huella a priori, que no puede evidentemente tener su origen sino en nuestro intelecto. La verdad no se decidiría por medio de una confrontación con la realidad, sino en el terreno mismo de la subjetividad y de acuerdo con sus requisitos. Su debilidad es, sin embargo, doble: no dice, por un lado, lo que permite decidir sobre la legitimidad de la intervención de un concepto puro en un juicio de experiencia. ¿Por qué usar esa categoría en vez de otra, por qué en tal juicio y no en otro? Por otro lado, no es seguro que Kant haya logrado mostrar que los juicios de experiencia tengan el derecho de una pretensión a la universalidad y a la necesidad (y por lo tanto a lo a priori). Esto equivale a elevar los juicios de la experiencia a la dignidad de juicios a priori. La introducción a la Crítica había establecido sin embargo que un juicio a posteriori no podía nunca reivindicar una pretensión a la universalidad y a la necesidad, reservada al saber a priori, que procede de un origen racional y nunca empírico.

Kant habría tal vez querido llevar un poco demasiado lejos el alcance de su revolución epistemológica, que fundaba la posibilidad de la física pura sobre la síntesis ejecutada a priori por las categorías del entendimiento, extendiéndola también a la física experimental y a sus descubrimientos a posteriori. El hecho es que la Analítica trascendental restringe la validez del a priori al campo de la experiencia posible:

1) la física pura no tiene otra función que la de deletrear las condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, los principios puros que se encuentran en el fundamento del conocimiento y, por tanto, de lo real;

2) la validez de los conceptos puros se limitará después, aunque ese paso sigue siendo problemático, a justificar la pretensión de validez de los juicios que vienen de la experiencia. La Deducción Trascendental termina pues en la tesis: “resulta que no hay conocimiento a priori posible para nosotros sino el de los objetos de la experiencia posible”.

La Analítica confirma así la lección de la Estética: todo conocimiento debe extraer su legitimación última de una intuición o de la experiencia posible. ¿Cuál es entonces la posibilidad de la metafísica cuyo objetivo clama por una superación del marco sofocante de la experiencia? Son los avatares teóricos de este impulso metafísico los que ocuparán la crítica de la razón dialéctica en la antepenúltima parte de la obra.

2.5 LA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN SILOGÍSTICA

Según la jerarquía kantiana de las facultades del conocimiento, la Analítica no ha querido tratar sino del entendimiento puro que tiene por oficio formar juicios a partir de los datos sensibles. Con la ayuda de sus categorías, el entendimiento sintetiza (según la forma predicativa “S es P”) las intuiciones para producir juicios de conocimiento. En la Dialéctica, el examen se referirá a un estadio superior del conocimiento, aquel con el que la metafísica se identificaba con predilección: la razón teórica. Mientras que la actividad fundamental del entendimiento es enunciar juicios, la razón opera silogismos. A diferencia del entendimiento, la razón, como facultad superior de conocimiento, no trata directamente sobre los datos intuitivos, sino sobre los juicios y su trabajo es investigar los principios para los juicios que produce el entendimiento. Si aquél somete los fenómenos a reglas, la razón buscará referir estas reglas del entendimiento a principios de unidad.(21)

Así como se ha remitido al acto lógico del juicio para reconstruir la actividad a priori del entendimiento, Kant partirá de la forma del silogismo para aclarar todo el esfuerzo de la razón pura. Se entiende por silogismo la operación que consiste en inferir una conclusión a partir de proposiciones que se dan como premisas. Según el ejemplo clásico: todos los hombres son mortales (premisa mayor), Cayo es un hombre (menor), por tanto Cayo es mortal (conclusión). La conclusión se apoya siempre sobre una proposición más general, la mayor, que es como la condición superior del razonamiento. Por supuesto, la razón puede también preguntarse, en una revisión regresiva, sobre las condiciones de la premisa mayor misma. Si las premisas sirven para establecer una conclusión, también es posible investigar las condiciones de las premisas y las condiciones de esas condiciones ad infinitum. Al hacerlo, la razón penetra en el orbe del “prosilogismo”, de lo que está antes del silogismo. Yendo hacia atrás, en virtud de su funcionamiento simplemente lógico, la razón se encuentra empujada, naturalmente, hacia una condición que no esté condicionada ella misma, es decir, hacia un incondicionado o un absoluto. El procedimiento de Kant es escolar, pero límpido: “La razón, en su uso lógico, busca la condición universal de su juicio (de la conclusión) y el razonamiento no es otra cosa que un juicio que formamos subsumiendo su condición bajo una regla general (la mayor). Pero,

como esta regla se somete a su vez a la misma tentativa de parte de la razón y debe buscar entonces (en la mayor de un prosilogismo) la condición de la condición, y continuar tanto como se pueda, se ve claramente que el principio propio del uso lógico de la razón en general es el de buscar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado que debe lograr la unidad". (22)

Al buscar los principios incondicionados y totalizantes (es decir, los que abarcan el conjunto de condiciones de una serie), la razón se define adecuadamente como poder de los principios. Por su propia lógica, es horizonte de absoluto. En todo lo que toca a la razón, en filosofía o en otras disciplinas, se hace necesario un principio incondicionado, inviolable (es el sentido de la reflexión sobre la racionalidad en ética). Kant nos permite captar la motivación elemental de tal búsqueda de lo incondicionado inspirándose en el funcionamiento estrictamente lógico del razonamiento. Muy pocas veces el concepto de razón habrá sido objeto de una deducción tan rigurosa en filosofía.

La sed de absoluto no es entonces solamente un capricho nostálgico de los metafísicos o de los poetas, sino que se enraíza en el ejercicio natural de la razón pura. Equivale a decir que la razón se encuentra, a su pesar, condenada a hacer metafísica. Al hilo de un análisis un poco más complejo, Kant se esforzará en mostrar que la razón exige también formas muy específicas de este incondicionado, que corresponderán a las tres ideas, o conceptos puros, de la razón. Al constatar que el procedimiento regresivo de la razón siempre le hace posible buscar un incondicionado en relación a un condicionado dado, es de las categorías de relación (sustancia, causalidad, comunidad) de las que Kant destilará sus tres ideas originarias de la razón pura:

1) en primer lugar, es requerido un principio como sustrato incondicional; será la idea de alma;

2) después, por la serie de acontecimientos que constituyen el orden causal de lo real; será la idea de mundo y, por encima de todo, la idea de una causalidad por libertad;

3) finalmente, por la comunidad de todos los seres será la idea de Dios, comprendido, leibnizianamente, como la razón suprema que encierra todos los posibles.

La arquitectura de la Dialéctica se edificará sobre ese sistema triádico de las ideas trascendentales de la razón, el alma, el mundo y Dios. Ideas que seguramente es imposible encontrar en alguna experiencia. Únicamente los razonamientos o silogismos (el alemán de Kant no distingue entre ambos términos) de la razón teórica permiten acceder a lo incondicionado que ellos personifican. Si Kant insiste tanto sobre el papel del razonamiento no es por una predilección particular por el silogismo (por otra parte, normal para un metafísico de la época), sino más bien para seguir a la metafísica en su propio territorio. En efecto, las proposiciones de naturaleza metafísica, que no pueden ser confirmadas por la experiencia, resultan indefectiblemente de deducciones a priori o inferencias lógicas. El silogismo representa en cierto modo el trampolín que puede habilitar a la razón para transportarse a un mundo transempírico (y de ahí la concepción platónica de la razón como un órgano divino en nosotros). Kant no hace sino calcar la lógica íntima de la metafísica al colocarse de manera tan testaruda, y casi irónica, en el terreno del silogismo. Su examen crítico se propone precisamente ir a la raíz de la actividad metafísica problematizando, en él mismo, el ejercicio del silogismo.

La originalidad de la investigación kantiana es aquí la de anclar el esfuerzo metafísico en la operatividad lógica de la razón pura. El alma, el mundo y Dios no son únicamente temas que surgen en un gran número de filosofías y de visiones del mundo, sino las tensiones esenciales de la razón humana. El estudio de la posibilidad de la metafísica no se efectuará entonces por la inspección de los diferentes sistemas de metafísica que han surgido en el curso de los siglos, sino por un escrutinio de la razón misma, por una crítica de la razón pura que descubra el origen y el alcance de sus conceptos puros. Lo cierto es que la tríada de las ideas trascendentales corresponde, palabra por palabra, a la división de la metafísica especial en psicología, cosmología y teología que se encontraba en cualquier tratado escolar de metafísica en Alemania. Esta división, sostiene Kant, es más que un capricho de los metafísicos. ¡Es, por decirlo así, la razón misma la que es, desde el principio, un profesor de metafísica!

En todas sus ramificaciones, la crítica kantiana de la razón dialéctica no propondrá sino una sola pregunta: esta tensión, ciertamente real, de la razón, ¿puede dar lugar a conocimientos verdaderos? ¿La investigación de lo incondicionado puede desembocar en una ciencia metafísica? Y así se retoma la pregunta rectora de toda la obra: ¿la metafísica silogística es posible como ciencia rigurosa? En lo esencial, la respuesta de la Dialéctica será negativa, lo que ya dejaba presagiar su caracterización como lógica del error o de la

apariencia. Según Kant, el error o el malentendido consiste en transformar subrepticiamente la búsqueda de un incondicionado en una realidad objetiva, encarnada en un ser metafísico que podría ser conocido por razonamiento. Kant no objeta la tensión hacia lo incondicionado como tal. Ella aparece como perfectamente legítima cuando toma la forma de una investigación tan exhaustiva como posible de la integralidad de las condiciones para un dato dado. Lo que la razón prescribe correctamente en su uso cognitivo, es la exigencia de ir siempre más arriba, de por qué en por qué, descubriendo los principios del conocimiento para procurar una unidad más sistemática, más estrictamente racional, para nuestro saber. Este cuidado de lo fundamental y de lo principial es lo que constituye toda la grandeza de la razón. Pero la tensión hacia la integralidad de las condiciones no significa que este incondicionado, que no es sino un telos regulador de la investigación, sea él mismo una entidad metafísica cognoscible. Lo que nombra la idea es una exigencia, una prescripción, una tarea. El malentendido del que procede la metafísica dogmática consiste en hipostasiar lo que no es sino un principio subjetivo de nuestro razonamiento, en convertirlo en eidos subsistente en algún lugar y hacerlo objeto de un conocimiento, lo que no es sino un movimiento intelectual de la razón en dirección a la plenitud. Es sucumbir a la ilusión trascendental de tomar un impulso subjetivo del razonamiento por un principio objetivo de lo real. He ahí el sofisma, inevitable y natural, dirá Kant, de la razón pura. El esfuerzo crítico de la Dialéctica será identificar las múltiples formas de esta ilusión en los tres atrincheramientos de la razón metafísica, la psicología, la cosmología y la teología.

Como tal, la investigación de un sustrato del pensamiento no está falto de sentido. Hay ciertamente un “sujeto pensante”, un “yo pienso” o un cogito que sirve de vehículo a todas las funciones intelectuales. Pero de ese “yo pienso”, sostiene Kant, no puede haber una ciencia, porque no puede ser dato en ninguna intuición (la que para nosotros siempre es sensible). En ausencia de una intuición intelectual, el “yo pienso” de la psicología escapa a toda aprehensión cognitiva. Hay en nosotros una actividad de conocimiento, pero el “yo pienso”, que se coloca en su fundamento, no es sino un sujeto determinante (sintetizante de intuiciones), no determinable en sí mismo como objeto del saber. El “yo pienso”, ironizará Kant, constituye por lo tanto “el único texto de la psicología racional”. (23) El vicio, o el paralogismo, de toda psicología racional será hacer de este sujeto incognoscible del pensamiento, porque es no sensible, una sustancia existente por sí y dotada de los predicados de permanencia, de simplicidad o de unidad, permitiendo, según esa lógica, probar la inmortalidad del alma. Pero

estos predicados, hará ver Kant, no tienen aplicación legítima sino sobre los objetos de la experiencia posible y éste no es el caso del alma que toma el lugar del "yo pienso". ¿Quién nos dice que el "yo pienso" denota algo sustancial, permanente, uno y simple? En ella misma, la representación de la subjetividad pensante que somos, pero de la que no tenemos ninguna intuición directa, queda perfectamente vacía. El "yo pienso" no es sino el vehículo de las representaciones que nos habitan y no puede convertirse él mismo en objeto de una representación: "Como fundamento, no podemos darle más que la representación simple y por sí misma totalmente vacía de todo contenido: Yo, del que no se puede decir ni siquiera que sea un concepto, sino que es una simple conciencia que acompaña todos los conceptos".(24) Ya es mucho y casi demasiado hablar de un "yo" o de un ego cuando nos las ingeniamos para discurrir sobre el sujeto del pensamiento. En un pasaje inaudito que anuncia las intuiciones del psicoanálisis freudiano, Kant escribe: "Por ese Yo, por este Él o por Esto (la Cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos=X, que no se conoce más que por los pensamientos, que son sus predicados: tomado aisladamente, nunca podemos tener de él el más mínimo concepto".(25)

La revolución kantiana consiste aquí en romper con la idea cartesiana del acceso directo a sí mismo. En el espíritu de Descartes, si yo puedo dudar de todo lo que se juega en el escenario del mundo "exterior", tengo al menos la ventaja de la evidencia de mis propios pensamientos, de modo que la inmanencia del cogito a sí mismo podría llegar a ser la piedra angular de una ciencia metódica que procede según el orden de las razones, las del Yo. Kant problematiza desde los cimientos esta idea de una presencia en sí del ego cuando destruye los paralogismos de la psicología racional. Al estar privada de una intuición intelectual, la subjetividad pensante, la que une "en nosotros" las representaciones, no escapa al fenomenalismo general de la epistemología kantiana: "no conocemos nuestro propio sujeto sino como fenómeno, no lo que él es en sí".(26) El sujeto kantiano, aunque constituye el a priori del orden de la naturaleza (es al menos la única manera que tenemos de justificar las proposiciones sintéticas de la física pura), no puede conocerse a sí mismo. A la deriva de sus pensamientos no es para sí sino un enigma y un debate abierto. El cogito cartesiano se rompe,(27) significando el final o el abismo de la introspección teórica en filosofía. Desde Kant, la psicología no tuvo otra opción que convertirse en una ciencia empírica del comportamiento, renunciando a penetrar los misterios del alma.

En ninguna parte es más dramático este desgarramiento interno del sujeto como en la antinomia de la razón pura, la segunda parte de la Dialéctica, donde fracasará el proyecto de una cosmología racional. En primer lugar, podría sorprender ver aparecer la idea de mundo en el seno de la metafísica y no de la física. ¿No designa el mundo el conjunto de los fenómenos que busca conocer la física experimental? Lo que estudia esta física son las regularidades perceptibles de la naturaleza, pero lo que nunca encuentra es el mundo como tal, comprendido como la totalidad de las condiciones de los acontecimientos que aparecen “en” el mundo. Tal pretensión a la totalidad no puede pertenecer sino a la idea. Es entonces a una cosmología racional, como segunda parte de la metafísica especial, después de la psicología, a la que habrá que dirigir las preguntas últimas con respecto al orden del mundo. No es sino por razonamiento que se pueden debatir preguntas como las que se hacen para saber si el mundo tiene un comienzo en el tiempo, si ocupa un espacio infinito, si se compone de partes simples, si la causalidad mecánica es la única o si hay también sitio para una causalidad por libertad (que será el reto de la célebre tercera antinomia); en fin, si hay o no en el mundo un ser absolutamente necesario.

El enredo de la cosmología, su antinomia esencial, viene de que la razón silogística parece ser capaz de probar y refutar de manera aparentemente rigurosa sus propias tesis. En cada uno de los litigios de la cosmología, la razón puede apelar eficazmente tanto a una tesis (“el mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también limitado en el espacio”) como a su antítesis (“el mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límite en el espacio”). Colocándose como juez imparcial, pero muy sardónico, Kant no se implicará en principio directamente en este conflicto interno de la razón, sino que se contentará con desplegar tal cual la antinomia de la razón silogística: para cada una de las antinomias reproducirá en la página izquierda la tesis y su implacable prueba, y en la página derecha la antítesis y su propia prueba —procedimiento que recuerda a esos sofistas griegos que podían movilizar a voluntad pruebas lógicas e irrefutables a favor y en contra de la existencia del no–ser. Es precisamente esta retórica del debate sin fin sobre preguntas indecidibles a la que los griegos terminaron por llamar el arte de la “dialéctica” (de dealegesthai, dialogar, discurrir). Según Kant, esta dialéctica de la tesis y de la antítesis, las dos a la par defendibles, se inscribe ya en la antinomia profunda(28) de una razón que está dividida entre sus pulsiones metafísicas y su cuidado empirista por la cientificidad. Las querellas incesantes de los filósofos no han hecho sino renovar el desgarramiento interno de la razón.

Se comprende que Kant haya podido escribir, en una carta de 1798, que fue este desgarramiento el que le había incitado a instaurar un tribunal de la razón metafísica: “es la antinomia de la razón pura la que me ha sacado al principio del sueño dogmático y me ha empujado a una crítica de la razón misma para poner de relieve el escándalo de la contradicción aparente de la razón consigo misma”.(29) Y hay en efecto materia de escándalo: la razón silogística, el honor de la metafísica y de toda la ciencia deductiva, pierde toda credibilidad si sólo es capaz de producir a priori contradicciones interminables.

El efecto inmediato, y seguramente buscado, de lo antitético es lanzar un cierto descrédito sobre la razón teórica o silogística, esa que pretende hacer crecer la esfera de sus conocimientos a priori fiándose de los recursos del razonamiento. Pero la intención cardinal es la de disipar el escándalo que persigue a la razón pura. Hijo del siglo optimista de las Luces, Kant piensa que todos los problemas de la razón pura deben poder encontrar alguna solución.(30) Así, la antinomia habría de venir de un malentendido cuya aclaración toca a la filosofía crítica. No se evocará aquí sino el caso, por mucho el más determinante, de la tercera antinomia, que opone a la causalidad mecánica de la naturaleza la idea de una causalidad por libertad. La primera parece, en efecto, excluir antitéticamente la posibilidad de la segunda: si todo fenómeno se produce por un acontecimiento que le precede, no hay lugar para un comienzo absoluto, es decir, para la libertad. Kant sostendrá que la contradicción no es tal vez sino aparente porque los dos tipos de causalidad podrían bien provenir de puntos de vista diferentes pero legítimos ambos. El registro de la causalidad natural vale sin excepción para el mundo de los fenómenos. En virtud del orden que impone nuestro entendimiento, toda sucesión de fenómenos se somete a la necesidad del principio de causalidad, su universalidad se revela indispensable a la inteligencia de la naturaleza. Aquí la libertad es impensable. Llega a serlo, sin embargo, cuando nos transportamos al mundo de las cosas en sí. Si la categoría de causalidad se aplica sin excepción a los fenómenos, no está prohibido pensar que el orden de las cosas en sí autoriza otro orden de causalidad, en este caso, una causalidad por libertad. La libertad llamada trascendental, definida como el poder de comenzar por sí misma un estado cuya causalidad no está sometida a su vez, según la ley de la naturaleza, a ninguna otra causa que la determine,(31) es por lo menos concebible en la medida en que el hombre no es un mero fenómeno sino también una cosa en sí. Máxime que esta libertad de comenzar por sí mismo una acción es atestiguada, al menos negativamente, por la realidad de lo que Kant llama la “libertad práctica”, entendida como la independencia de nuestra voluntad con respecto a la coerción de las tendencias sensibles. La experiencia

puede corroborar, aunque sea simplemente en el nivel de la mala conciencia, la eficacia de esta libertad: tenemos efectivamente la posibilidad de resistir a nuestros instintos y a nuestras pulsiones en nombre de principios superiores o racionales, sobre los que reposa la idea de la dignidad humana. El hombre, como cosa en sí, podría trascender el orden natural o animal, completamente sometidos a una causalidad mecánica. En los términos de Platón: la resistencia a las pasiones sería el testimonio de nuestra participación en un mundo racional. La posibilidad de un actuar autónomo, en función de motivos racionales, seria así la prueba de nuestra libertad. Es de su reino que tratará todo el continente de la filosofía práctica de Kant.

Pero en el terreno de la razón teórica, esta libertad debe seguir siendo problemática, porque la causalidad natural es la única que puede ser conocida. Aquí, la libertad aparece como sólo pensable. En el marco de una crítica de la razón dialéctica o teórica, lo importante era salvaguardar esta posibilidad (o pensabilidad) empezando con la argumentación que percibía ahí una contradicción al orden universal de la causalidad natural. Las dos formas de causa pueden cohabitar, siempre y cuando se les asigne a registros diferentes. Será una filosofía práctica, iniciada en la metodología de 1781, la que tendrá que desarrollar esta metafísica de la libertad. Antes de llegar ahí, queda por afrontar el último y más orgulloso bastión de la metafísica racional, la teología.

El proyecto más esencial de la teología natural era probar la existencia de Dios. Como lo divino no se manifiesta nunca en el terreno de la experiencia, donde reina, como lo acaba de confirmar la tercera antinomia, el orden de la causalidad fenoménica, su existencia sólo podrá probarse por razonamiento. Pero toda la argumentación de Kant, de la que se puede decir que ha cancelado la idea misma de una prueba obligatoria de la existencia de Dios (lo que se ha confundido con una “muerte de Dios”), busca cuestionar que la existencia se pueda demostrar por razonamiento. La existencia, según Kant, implica una “posición en el ser” que no puede ser certificada sino por la intuición. La única manera que tiene la razón teórica de probar la existencia de Dios sin apoyarse en la experiencia será establecer que la existencia ya forma parte del concepto de Dios, pues la idea de un Dios no existente representaría una contradicción. Esa será la estrategia de la prueba llamada ontológica, desarrollada primero por san Anselmo y retomada después por Descartes, pero de la cual Kant pretenderá, claro, que tiene su fuente en la razón pura, que es por oficio una magnífica elaboradora de metafísica.

La prueba ontológica, tal como Kant la reconstruye a partir de la razón pura,

postula que Dios, como ideal de la razón pura, debe poseer todas las perfecciones (o toda realidad). Pero la existencia es una perfección, entonces la existencia no puede no formar parte de la noción de Dios. Un concepto de Dios que excluyera la existencia no sería tal o no podría ser pensado sin contradicción lógica. El argumento está viciado, estima Kant, porque la existencia no es propiamente hablando un “predicado real”, es decir, una cualificación positiva de una cosa susceptible de definir la esencia. La omnipotencia, la bondad y la eternidad son determinaciones positivas que circunscriben la idea de Dios. Pero la existencia, como tal, no agrega nada al concepto de una cosa. A nivel del puro tenor conceptual, según el ejemplo de Kant, cien táleros reales no contienen nada más que cien táleros posibles. Yo soy probablemente más rico si tengo cien táleros en la bolsa, pero ideal o conceptualmente, cien táleros designan una pura magnitud conceptual, existan o no. Y así pasa con el concepto de Dios. La existencia no puede ser una caracterización de Dios de igual manera que lo es la perfección o la infinitud. La existencia viene siempre a agregarse al concepto y no se deriva nunca de él. La razón pura se elabora indiscutiblemente un concepto ideal de lo divino para completar su edificio metafísico, pero no tiene los medios para demostrar su existencia. La existencia no puede extraerse analíticamente del concepto de una cosa, en este caso del concepto de Dios, porque una proposición de existencia no puede ser sino sintética. Como “Dios existe” no es una proposición de experiencia, sólo puede tratarse de una proposición sintética a priori. ¿Cómo probarlo? Es una pregunta a la que la teología racional nunca pudo ni podrá responder.

En conclusión, se puede decir que es toda la metafísica la que nunca ha logrado fundar legítimamente algún conocimiento (sintético a priori). Todos los sofismas que ha maquinado para justificar sus ficciones han sido echadas por tierra por la Dialéctica, la lógica de la ilusión. Kant concluye así el fracaso de la metafísica fundada sobre la razón silogística o teórica, que aspira a un conocimiento que trascienda la esfera de la experiencia plausible. ¿Se debe inferir de esto la imposibilidad de la metafísica? A esa conclusión habría que resignarse si la Dialéctica fuera la última palabra, y la última sección, de la Crítica de la razón pura. Pero después de la Dialéctica, Kant propondrá, sin embargo, su metodología de la razón pura que confrontará a la metafísica a un giro decisivo.

2.6 EL GIRO METODOLÓGICO HACIA LA RAZÓN PRÁCTICA

Kant reconoce frecuentemente que el resultado de la crítica de la razón dialéctica es, en lo esencial, negativo. La metafísica no puede apoyarse más sobre los razonamientos de la razón pura teórica, porque es incapaz de poner un puente entre sus ficciones y el ente real. Al haber sido la razón silogística el único instrumento de la metafísica clásica, se creyó que el juicio al que se sometió a la metafísica era inexorable y que Kant habría querido remplazarla con otra cosa, sea un criticismo generalizado dirigido contra todas las posiciones dogmáticas, sea una reflexión metateórica sobre las condiciones de la experiencia o de las ciencias fisicomatemáticas. Pero esto es invertir el orden de las prioridades kantianas. Si Kant se ocupa de las matemáticas y de la física, lo decimos de nuevo, es únicamente para sondear la posibilidad de la metafísica. Todo el telos de la Crítica de la razón pura es descubrir la piedra angular que permita cimentar los conocimientos metafísicos sobre un fundamento sólido. Si el libro terminara con una constatación de fracaso, verdaderamente le faltaría sal. La desgracia es pensar que se ha terminado la lectura de la Crítica después de haber revisado la Dialéctica.

De hecho, es en la segunda gran sección de la obra, la teoría del método, donde se emprenderá la exposición del fundamento inédito de un discurso metafísico responsable. Se recordará que la crítica trascendental se ha propuesto a sí misma como un nuevo “tratado del método”. Es entonces normal que sea una metodología la que conduzca el proyecto crítico a su término. Colocada inmediatamente después de la Dialéctica, la teoría del método funcionará un poco como la vertiente positiva de la crítica de la razón dialéctica, que tendrá por tarea expresa determinar las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura.(32) Empezará con una “disciplina” de la razón. La razón pura tiene en efecto necesidad de ser controlada. La disciplina renovará entonces la lección esencialmente negativa, de la autocensura de la razón, de la Dialéctica. No será sino después de este llamado a la disciplina como se definirá el nuevo Canon de la razón pura. Por lo demás, toda la Crítica de Kant fue escrita para llegar a ese canon. Citemos el texto pertinente de la Introducción: “una crítica así es entonces una preparación (…) para un canon de estos conocimientos a priori, de acuerdo con el cual (…) el sistema completo de la filosofía de la razón pura

podría un día ser presentado”.(33)

El Canon, que formará la parte principal de la Metodología, se define justamente como el conjunto de principios a priori del uso legítimo de la razón pura. ¿No es determinar estos principios el objetivo más evidente de toda la Crítica? Es entonces aquí (incluso si los comentadores de Kant tuvieron la ingenuidad de no percibirlo) donde se encuentra la conclusión de la Crítica de la razón pura. Sin embargo, el Canon ya no tratará de la razón teórica. De esta razón, estipula Kant, no puede haber canon, sino únicamente una disciplina negativa. El Canon no examinará sino el uso práctico de la razón, que Kant presenta como un camino completamente nuevo y el único que sigue abierto para la metafísica: “si hay algún uso legítimo de la razón pura, en cuyo caso debe haber un canon de esta razón pura, entonces este canon no concernirá al uso especulativo sino al uso práctico de la razón. Es pues este uso el que habremos de investigar”.(34)

Kant pone inmediatamente en evidencia la urgencia de esta reorientación al titular la primera sección del Canon “Del fin último del uso de nuestra razón”. Al subrayar su intención metafísica, Kant vuelve al inicio de su análisis sobre las tres grandes ambiciones de la razón elaboradas en la Dialéctica: la inmortalidad del alma (nacida de la psicología), la libertad de la voluntad (cosmología) y la existencia de un ser supremo (teología). El interés que ponemos en esas ideas, dice Kant, no es en principio teórico, sino práctico: no queremos conocer el alma o lo divino, sino saber lo que se debe hacer si la voluntad es libre, si hay un Dios y una vida futura. La apuesta de Kant será fundar sobre este interés práctico la posibilidad de un nuevo tipo de metafísica, que puede no tener la certeza de la física, pero que podría ser suficiente para responder a las inquietudes de la razón común y a su pregunta última, ¿qué me es permitido esperar? La meta de esta metafísica de los intereses de la razón práctica será mostrar que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son condiciones del ejercicio, es decir los a priori, de la libertad.

Según Kant, la realidad de esta libertad está ya confirmada por la experiencia, entiéndase la libertad práctica, la que significa nuestra independencia con respecto a las solicitaciones de la sensibilidad. Y es que el ser humano siempre puede decir no a sus impulsos inmediatamente sensibles. Como ser libre, capaz de determinar por sí mismo sus máximas de acción, puede también actuar en función de un imperativo moral, o racional, puesto que rige la universalidad. Hay pues una eficacia de la razón pura, pero que pertenece estrictamente a la dimensión práctica. Se da a conocer en lo que Kant llamará pronto, en los

Fundamentos de una metafísica de las costumbres de 1785, un imperativo categórico, cuya primera fórmula será “actúa únicamente según la máxima que haga que tú pudieses querer al mismo tiempo que se hiciera una ley universal”. (35)

Aunque la noción precisa del imperativo categórico no aparece todavía en la Crítica de 1781, Kant habla ya ahí de “leyes que son imperativas, es decir, leyes objetivas de la libertad, que dicen lo que debe ocurrir, aunque tal vez nunca ocurra, y se distinguen en esto de las leyes de la naturaleza, porque éstas no tratan sino de lo que ocurre; es por esto que son llamadas también leyes prácticas”.(36) Lo que fascina a Kant, en una perspectiva metafísica, es justamente esta idea de que las leyes prácticas, o morales, nos hacen trascender la regularidad mecánica de las leyes de la naturaleza. Saberse sometidos a un imperativo que ordena a las máximas de nuestra acción rebasar los particularismos de nuestra condición, es reconocerse como participantes de un orden racional que ha de ser realizado por nuestra acción práctica.

La trascendencia de la naturaleza, que no podía realizar la razón pura silogística, será entonces el terreno de la razón pura práctica. Es pues sobre ella que se podrá sostener una metafísica más rigurosa, algo así como una metafísica de las costumbres. Ella tendrá por tarea primordial elucidar los principios a priori de la razón pura práctica. La eficacia propiamente práctica de la razón pura servirá ni más ni menos que de piedra angular para la metafísica, la misma que había sido prometida en la introducción de la obra. En pocas palabras, la ética se convertirá en la puerta de entrada de la metafísica.

La única avenida que queda abierta para la metafísica, proclamará en efecto Kant, es explorar el uso práctico de la razón.(37) Este uso se manifiesta en un imperativo que nos incita a elegir las máximas (comprendidas como principios subjetivos de acción) susceptibles de ser erigidas como valores universales. Antes de saber si nuestra acción obedece efectivamente a la ley moral, que rige lo que debemos hacer, lo que cuenta en primer lugar para el propósito metafísico de Kant, es la realidad, es decir, la inmediatez irrefragable del imperativo del deber. Por él mismo, demuestra, sin silogismo alguno, nuestra pertenencia a un reino de la razón que se eleva por encima de la economía animal.(38) Marca una resistencia, al menos ideal (“aunque pueda no ocurrir nunca”, especificaba Kant), a la lógica circular de la satisfacción de los deseos y de la búsqueda egoísta del placer. La acción que ordena el imperativo de moralidad no busca asegurar nuestra felicidad. Por la acción moral, nos elevamos por encima de toda

consideración pragmática actuando precisamente de una manera que nos haga simplemente dignos de ser felices.

La felicidad de la que habla Kant aquí no designa principalmente un simple bienestar material, terrestre. El término empleado por Kant, Glückseligkeit, la "suerte de los bienaventurados" evoca más bien un estado de felicidad que no es sólo de este mundo. Actuar moralmente es entonces comportarnos de modo que nos hagamos merecedores de esa bienaventuranza. La pregunta central es entonces saber si, nótese la fórmula negativa de Kant, "al conducirme de tal manera que yo no sea indigno de felicidad, me es permitido poder esperar participar de ella de esta manera". "Para responder a esta pregunta", sigue Kant, "se debe saber si los principios de la razón pura que prescriben la ley a priori vinculan también, necesariamente, esta esperanza".(39) La hipótesis de Kant es que la realidad práctica del imperativo moral, que prescribe una acción que nos haría dignos de ser felices, autoriza ya la esperanza metafísica de una bienaventuranza proporcionalmente ligada a la moralidad de nuestra acción. Es en este lugar preciso donde la eficacia práctica de la razón pura descubre la posibilidad de un nuevo rigor del discurso metafísico, o teórico. El texto del Canon señala este paso de lo práctico a lo teórico: "Digo entonces que, así como los principios morales son necesarios según la razón en su uso práctico, es también necesario admitir, según la razón en su uso teórico, que cada uno puede esperar la felicidad en la medida precisa en que se hizo digno de ella en su conducta".(40)

Abandonando los entresijos de la razón silogística, que busca conocer lo suprasensible, la revolución metafísica de Kant extraerá toda su inspiración de la coherencia de la razón pura práctica. Ella procede no del razonamiento, sino de la irrecusable facticidad de una ley moral, de la que tengo conciencia directamente. Al intimarme a actuar en función de máximas capaces de universalidad, por tanto de razón, el imperativo moral me eleva por encima de la mecánica de la naturaleza, esa que produce el entendimiento científico. Abre así el espacio de una razón cuya única eficacia es práctica: El actuar que nos ordena acredita al menos una esperanza, la de una felicidad proporcional a la moralidad de nuestras máximas de acción. La gracia de tal felicidad no puede ser dispensada sino en favor de una vida futura y por una inteligencia divina, capaz de sondear la moralidad de nuestros actos (lo que el hombre mismo no está en condiciones de hacer). Es "la idea de que tal inteligencia en la que la voluntad moralmente más perfecta, ligada a la suprema felicidad, es causa de toda felicidad en el mundo, en tanto esta felicidad está en exacta proporción con la

moralidad (como con lo que nos hace dignos de ser felices)"(41) que Kant llamará el ideal del bien soberano. La conclusión o el Canon de la Crítica de la razón pura prenderá con alfileres en este ideal nada menos que "el fundamento para la determinación del fin último de la razón pura",(42) en pocas palabras, la pieza central de una metafísica por venir que la introducción de la obra promete descubrir. La esperanza que pone en el horizonte el bien soberano permitirá en efecto fundar sobre el piso de la razón pura práctica los dos postulados necesarios para su realización: hay un Dios, hay una vida futura, es decir, las "dos proposiciones cardinales de nuestra razón pura".(43)

Así se perfila al término de la Crítica una solución a la posibilidad de la metafísica. Percatándose de la finitud de razón humana, la metafísica kantiana tendrá la lucidez de ser una de esperanza, de la esperanza que mantiene en nosotros la posibilidad de una acción moral. Lo que autoriza esta metafísica no son certezas, sino artículos de fe (hay un Dios, hay una vida futura), dos postulados que se derivan de la cohesión de la razón pura práctica y que responden a la pregunta ¿qué me es permitido a esperar? Esta modestia decepcionará sin ninguna duda las ciudadelas de la metafísica racionalista, pero sus resultados son suficientes si se quiere responder de manera clara y honesta a lo que la razón común espera de la metafísica. Esta será la conclusión de la primera Crítica. "¿Pero eso es todo, se dirá, lo que lleva a cabo la razón pura, cuando abre las vías más allá de los límites de la experiencia? ¿Nada más que dos artículos de fe? ¡El entendimiento común habría podido hacer lo mismo sin tener necesidad de consultar a los filósofos! (…) ¿Pero se exige entonces que un conocimiento que tome en cuenta a todos los hombres sobrepase el entendimiento común y no pueda ser revelado más que por los filósofos?"(44)

La metafísica kantiana no se propone trascender, sino simplemente aclarar y defender la lógica o las esperanzas de la razón común, desde ahora orientada a la práctica. La perspicacia originaria de la razón pura práctica se encontrará rehabilitada contra una metafísica que siempre privilegió la vía del silogismo, reservada para los sabios. La filosofía no debe menospreciar el sentido común, sino volver a él y revitalizarse sin cesar, porque "la más alta filosofía, con respecto a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede conducir más lejos de la dirección que ella le ha dado al entendimiento común".(45)

La crítica kantiana de la razón teórica inicia así una reorientación metodológica de la filosofía, dedicada desde ahora a los principios de la razón común, la cual es ante todo una razón práctica. La metafísica que se desprenda se realizará con

una meta práctica. Si los postulados teóricos de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son esperanzas legítimas, es porque derivan del único a priori positivo de la razón pura, la ley moral. Sólo el a priori de la moralidad hace posible, y necesaria, la superación del marco de la experiencia y la hipótesis de los dos principios trascendentes. La humillación de la razón teórica desemboca en una promoción de la ética que reposa siempre en la esperanza. Es ésta la que, de aquí en adelante, será filosofía primera.

2.7 LA METAFÍSICA DESDE LA LIBERTAD

La Crítica de la razón pura fue escrita para preparar el advenimiento de una metafísica rigurosa. La metafísica propuesta debía comprender dos vertientes: una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. Desde el prefacio a la primera edición de 1781, Kant anunciaba con orgullo la próxima aparición de una “Metafísica de la naturaleza”, indicando, como si el manuscrito estuviera ya en su escritorio, que no tendría la mitad de la extensión de la Crítica actual. Hasta donde podemos saber, Kant escogió dejar esta metafísica en sus cajones,(46) prefiriendo ir hasta el fondo del giro que implicaba la institución de una metafísica de las costumbres. Es un poco como si Kant, y la escritura filosófica es un ejemplo constante, no se hubiera percatado de su revolución filosófica sino en la medida en que se iba embarcando en ella. La desproporción entre las doscientos cincuenta páginas de la Dialéctica y las veinte páginas del Canon, donde se descubría la salida de la razón práctica, da testimonio de la influencia que tal vez ejercía todavía la herencia de la metafísica clásica (y su sueño de una metafísica de la naturaleza que se apoyara sobre el silogismo) en el espíritu de Kant. Pero la primera obra importante que publicará después de la Crítica de la razón pura y los Prolegómenos (1783), que son una respuesta a una reseña de la Crítica, entregará los Fundamentos para una metafísica de las costumbres (1785), que “reescribirá” tres años más tarde, al publicar una Crítica de la razón práctica. Simplificando bastante, pero es que el marco de una reflexión sobre la revolución kantiana exige poner algunos acentos, la metafísica que hace posible la Crítica es antes y sobre todo una metafísica de las costumbres, es decir, una metafísica desde la libertad.

Presuponiendo el derrumbe de la metafísica clásica, documentado en 1781, la metafísica de la libertad se abre con un regreso a los principios de la razón moral común, siempre en ejercicio. Si Hume ha sacado a Kant de su sueño dogmático, es Rousseau quien habría sido el instigador de ese giro hacia la razón natural. Kant mismo lo ha confesado: “Yo soy por temperamento un investigador. Siento la sed del conocimiento, el deseo inquieto para ir siempre más allá y también la satisfacción en cada conquista. Hubo un tiempo en que yo creía que eso podía constituir el honor de la humanidad y despreciaba al populacho que no sabía nada. Es Rousseau quien me regresó al camino recto. Esta superioridad ilusoria

se desvaneció, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el simple trabajador si no creyera que esta consideración puede dar un valor a todas las demás, la que consiste en reforzar los derechos de la humanidad".(47)

Al defender los derechos de la razón natural, la ética kantiana retoma por su cuenta la crítica rousseauniana de la mentalidad cientificista. La clarividencia moral no tiene nada que ver con los progresos de la ciencia y el grado de cultura, habita ya en el juicio ético del común de los mortales. La única tarea del filósofo será la de poner en claro el principio racional de la conciencia moral para preservarla de la confusión que introduce la sofística de nuestra condición cuando intenta acomodar las reglas soberanas del deber a nuestras inclinaciones,(48) compromiso que equivale a una corrupción de la regla moral que dicta la razón práctica.

Se podría casi afirmar que la primera originalidad de la ética de Kant es renunciar a toda originalidad. Al crítico que le reprochaba no haber encontrado ningún principio nuevo, Kant responde que ha visto tal vez más justo de lo que pensó él mismo: "¿Pero quién quisiera introducir un nuevo principio de toda racionalidad y ser por decirlo así el primero en descubrirlo? ¡Como si antes de él, el mundo hubiera estado en la ignorancia o en un error generalizado sobre la naturaleza del deber!"(49) La única ambición del filósofo es partir de la conciencia moral común para destilar el principio racional, al que Kant llamará "el principio supremo de la moralidad", que faltaría, sin embargo, en el conjunto de la tradición filosófica. Es reconocer que la metafísica habría pasado al lado de la conciencia moral común al privilegiar, desde Parménides y Platón, la vía de la teoría en detrimento de las opiniones de la multitud.

La conciencia moral se expresa con la mayor simplicidad del mundo en la idea de la buena voluntad, que servirá de punto de partida para el análisis kantiano. La buena voluntad, señalará Kant, constituye la condición indispensable de lo que nos hace dignos de ser felices.(50) Esta voluntad es buena en sí misma. Su cualidad moral no se mide por sus éxitos, sino por la pureza de su intención. La buena voluntad es la que actúa sólo por deber, por obligación moral, sin tener en cuenta efectos y beneficios. "Una acción cumplida por deber deriva su valor moral, no del objetivo que debe alcanzar, sino de la máxima según la cual es decidida; este valor no depende pues de la realidad del objeto de la acción, sino únicamente del principio del querer según el cual la acción es producida sin considerar ninguno de los objetos de la facultad de desear".(51) La moralidad de la voluntad no se determinará posteriormente al acto, desde sus consecuencias o

sus resultados, sino anticipadamente, por la norma que guía sus máximas.

El elemento determinante que Kant retiene de la conciencia natural, tal como se deposita en el criterio de la buena voluntad, es el deber o la obligación incondicional. Es común objetar a Kant por no haber “fundado” su concepto de deber y por cometer un “paralogismo naturalista” al postular la ley moral como un hecho de razón. Y es que Kant considera la obligación moral, siempre que sea bien comprendida, como un fenómeno que no tolera ninguna derivación complementaria. Kant combate expresamente las éticas que querrían hacer depender la acción moral de un sentimiento o de un cálculo pragmático. Lo que falta a estas éticas, corrientes en el siglo de las Luces, es la irreductibilidad de la obligación moral, más allá de todo cálculo y de toda deliberación.(52)

La obligación se dirige a un ser que entiende, pero que no necesariamente sigue la ley moral. Sometido a las exigencias sensibles, por tanto particulares, el ser humano se desvía muy frecuentemente de la vía que le indica su conciencia. Es por esto que la moralidad debe tomar para él la forma de un deber, de un imperativo categórico, es decir de un mandamiento incondicional. En tanto procede de la razón, el imperativo no se pronunciará sobre la “materia” o el contenido concreto de nuestras máximas, confiando esta elección a la facultad de juzgar, a la madurez, en una palabra, a la autonomía de los agentes morales. Un mandamiento a priori no podrá afectar sino la “forma” de la intención que preside nuestros actos, en otros términos, su motivación última. Lo que me ordena la razón práctica a priori, es conducirme de tal suerte que yo pueda también querer que mi máxima tenga lo que se requiere para que pueda ser elevada al rango de ley universal. He aquí el principio supremo de la moralidad buscado por Kant, el imperativo categórico que procede de la razón pura práctica de un ser razonable aunque finito. Preocupado por mostrar que el reino de la libertad posee leyes propias, de la misma manera que el reino de la naturaleza posee las suyas, Kant dará primero al imperativo la forma de una ley que sea como la respuesta práctica de una ley natural: “Actúa como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”.(53)

Subrayemos el primer término de la fórmula del imperativo: “¡Actúa!”. Si bien la moralidad no concierne sino a la máxima de nuestra acción, es un actuar que exige de nosotros el mandamiento moral. Es en este sentido que la razón es directamente práctica. Y su mandamiento no deja ningún lugar al raciocinio (“teniendo en cuenta las circunstancias, podríamos hacer una excepción a la regla…”). Desde el punto de vista moral, lo que importa es únicamente el hacer

como si el motivo de nuestra acción pudiese ser elevado al nivel de una regla universal de la naturaleza, obligatoria, por tanto, para todo ser razonable.

En el marco de una metafísica de las costumbres, sin embargo, el filósofo no tiene que preocuparse por el respeto del imperativo en la conducta efectiva de los hombres. Sería desconocer la finalidad de la empresa kantiana reprocharle no acordarles el derecho suficiente a los aspectos pragmáticos y empíricos de la condición humana. La metafísica de las costumbres no quiere ser una antropología o una psicología empírica. En tanto investigación metafísica sobre lo que puede haber de a priori o puramente racional en la motivación de la acción, la primera cuestión que ella debe plantearse es únicamente la "de saber si la razón pura es suficiente, por sí misma, para determinar la voluntad, o si, en tanto está condicionada empíricamente, únicamente sería uno de sus principios determinantes".(54) No hay duda, pues, de que la razón esté también determinada de manera empírica y que sea llevada a calcular (lo que el lenguaje llama una "racionalización") las ganancias y las pérdidas de sus acciones. Esto viene, dirá Kant, de la dialéctica "inevitable y natural" de la razón práctica. Todo esto es bien conocido. Sin embargo, este aspecto de la motivación humana no puede interesar directamente al propósito de una metafísica de las costumbres, sino solamente al de una psicología empírica, de la que no se ve inmediatamente con qué derecho podría pretender el título de filosofía. Todo lo que preocupa a la filosofía práctica, como ciencia racional, es el conjunto de principios a priori que definen lo que podría o debería ser la moralidad. Una metafísica de las costumbres puede contentarse con desbrozar ese posible que es para el hombre la conducta moral, incluso si no se puede nunca saber de manera cierta (es la finitud de toda meditación ética), si la razón pura logró alguna vez influir en el comportamiento efectivo de los hombres. Es una de las intuiciones más lúcidas de la ética kantiana: "de hecho, es absolutamente imposible establecer con una entera certeza por experiencia un solo caso en el que la máxima de una acción, por lo demás conforme al deber, haya reposado únicamente en principios morales".(55) El respeto de la ley moral es el asunto, el deber, de cada uno. El metafísico debe limitarse a circunscribir la posibilidad de una acción por deber, estableciendo la realidad de una razón pura práctica o de una ley puramente moral, aunque sea a título de simple mandamiento: "Que, incluso si nunca hubiera habido acciones que hubiesen surgido de esas abundantes fuentes, la cuestión aquí no es, en absoluto, si sucede esto o aquello, sino que la razón dicta por sí misma e independientemente de todas las apariencias, lo que debe suceder; por consiguiente, actos para los que quizá el mundo no haya ofrecido ningún ejemplo hasta ahora, de cuya factibilidad podría dudar quien basa todo en

la experiencia, a pesar de esto, están ineludiblemente decretados por la razón”.(56)

Esta acción ordenada absolutamente no depende de otra cosa que de la razón misma. Al rechazar, en principio, toda determinación que no provenga directamente de la razón, esta acción será rigurosamente autónoma o libre: es entonces la razón quien se da a sí misma (autos) su propia ley (nomos). Esta autonomía es única en el orden de la naturaleza, donde reina siempre, por el contrario, la heteronomía (heteros, otro), es decir la determinación causal por otro. Sustrayéndonos, idealmente, del universo de la racionalidad mecánica de la naturaleza que no conoce un primer comienzo, la autonomía de la voluntad, que atestigua la razón pura práctica, significa la irrupción de la libertad en el mundo. Kant no dudará así en hacer de la noción de autonomía de la voluntad la clave de toda su ética.

Dándose a sí misma su propia ley, la libertad podrá también proponerse fines que sean, como la libertad misma en su soberanía, fines en sí. Si todo en la naturaleza no es sino un fin para otra cosa, el único fin “en sí”, el telos último de la acción, será el que se perfila en la libertad de cualquier ser humano. Escapando del círculo de la naturaleza, la libertad se obligará en consecuencia a respetar y promover la libertad de cada uno. El otro, fuente de toda obligación ética, no podrá desde ese momento ser nunca utilizado simplemente como un medio en vista de otro fin, como sucede siempre en la lógica de la naturaleza, sino como aquel cuya posibilidad de una acción moral o autónoma marca el límite. El respeto de la humanidad como fin en sí, ordenado desde la autonomía de la razón práctica, hará posible una nueva formulación, más humanista y menos “fisicalista” que la fórmula canónica de la ley universal, del imperativo categórico: “Actúa de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro al mismo tiempo siempre como un fin y nunca simplemente como un medio”.(57)

De esta manera, la metafísica de las costumbres da a entender que el imperativo de moralidad pide una realización concreta en el espacio de las instituciones humanas, cuyo principio supremo debe ser el de la humanidad como fin en sí mismo. Supeditar la ética al principio de la humanidad autónoma es abrir, en el mismo seno de la metafísica (lo que es original), la posibilidad sistemática de una filosofía política o jurídica.(58) La primera parte de la misma Metafísica de las costumbres, la de 1797, que preparaban los Fundamentos de 1785, se ocupará de hecho de una Doctrina del derecho. El derecho contiene el conjunto de reglas

y condiciones necesarias para la coexistencia de libertades en el mundo. El ejercicio de la libertad no está sometido sino a una sola obligación que, sin embargo, la hace posible: el respeto a la libertad del otro. El principio universal del derecho, en tanto está ligado a una metafísica, proclamará justa cualquier acción que puede hacer coexistir, o cuya máxima puede dejar coexistir, la libertad de cada uno con la libertad de todo el mundo.(59) Kant establece así los fundamentos metafísicos de una teoría del liberalismo jurídico, sobre el que reposan nuestras sociedades de derechos occidentales (y, cada vez más, las sociedades no occidentales), y de las que la Revolución francesa habrá sido la primera expresión visible. No sorprenderá entonces que Kant haya podido escribir, en 1798, que esta revolución pesaría en el espíritu de todos los espectadores como “una toma de posición, a modo de anhelo, que raya con el entusiasmo”.(60)

Completamente acaparados por la instauración de una nueva metafísica, los Fundamentos de la metafísica de las costumbres no tratan todavía directamente de instituciones políticas. Sin embargo, ahí se encuentran los lineamientos en su principio cardinal, la idea de una legislación autónoma que procede de la razón práctica de cada uno, haciéndonos legisladores en un reino de fines de orden suprasensible. La libertad autónoma traduce no solamente, en un sentido negativo, la independencia de principio con respecto a la sensibilidad, significa también, positivamente, que la razón práctica se da a sí misma su propia ley, una ley de razón que sólo puede regir la orientación de nuestras máximas según un ideal de universalidad. Por su vocación principial, los Fundamentos insistirán ante todo en el alcance metafísico o “inteligible” de esta libertad en búsqueda de universalidad y, por lo tanto, de autonomía. La independencia con respecto a la sensibilidad por la sujeción a una ley que no emana sino de la razón, nos arranca del ciclo de la animalidad, constituyendo de suyo la “sublimidad” (literalmente, la “elevación”, Erhabenheit)(61) de la naturaleza humana, que constituye toda la dignidad en el orden de los seres. Por nuestra libertad tomamos parte en un mundo diferente al sensible al que Kant osará llamar, según un léxico que tiene una larga tradición de Platón a Leibniz, un “mundus intelligibilis”. El mundo inteligible servía, sin embargo, para designar por esta tradición el mundo que sólo nuestro entendimiento puede conocer. Según Kant, y esta es el alma de su revolución crítica, este mundo inteligible no es uno que no podamos nunca “conocer”, sino del que formamos parte, incomprensiblemente, en tanto que seres virtualmente libres y por ello ya autónomos. La ética confirma y transmite la solución de la filosofía teórica que proponía el Canon de la primera Crítica: es únicamente gracias a la eficacia de la razón pura práctica, es decir, de la libertad,

que tenemos testimonio de la realidad de un mundo inteligible, el que debe preocupar a la metafísica. La única metafísica verdadera será entonces una metafísica de la libertad. Es en efecto la única, según los términos prudentes pero poderosos del Canon,(62) que puede abrirnos vías más allá de los límites de la experiencia.

2.8 DE LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA: LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR O LA NOSTALGIA DE LO SUPRASENSIBLE

La solución plenamente metafísica de la filosofía práctica nunca dejó de sorprender a los amantes de la filosofía teórica que creían que la primera Crítica había terminado con todas las aspiraciones de la metafísica. En una primera mirada, el foso que parece separar las dos primeras Críticas o, dicho de otra manera, las vertientes de la filosofía teórica y de la filosofía práctica, tiene algo de disonante. Una se permite un discurso sobre el mundo inteligible y noumenal mientras la otra se niega esa posibilidad. De igual manera, una abre las vías a lo suprasensible que el tribunal crítico parecía haber censurado definitivamente. Todo pasa como si la metafísica de la libertad hubiera decidido ignorar las prohibiciones de la crítica de la razón metafísica. El desfase, o la apariencia de contradicción, necesariamente preocupó a todos los herederos de Kant. Pero el primer postkantiano que puso delante el problema fue el mismo Kant en su tercera y última obra crítica, la Crítica de la facultad de juzgar de 1790.

Para gran embeleso de los especialistas en Kant, existen dos versiones de la importante introducción a la obra, aunque Kant no publicó sino la segunda, más corta, en 1790. Confía el manuscrito de la primera versión a su alumno Beck que sólo publica extractos en un florilegio olvidado de los trabajos de Kant. El texto completo no apareció sino en 1914. No nos detendremos aquí sobre las variaciones en las dos versiones. Las dos tienen el mérito insigne de afrontar el problema del “sistema de la filosofía”. Después de haber redefinido las prioridades y, por tanto, el porvenir de la filosofía, Kant quiso ofrecer en sus introducciones algo parecido a una síntesis de su concepción de la filosofía como sistema de la razón. La filosofía es siempre comprendida como conocimiento a priori o como saber fundamental que se despliega en las dos ramas de la metafísica, la de la naturaleza y la de las costumbres. Cada uno de los continentes de la metafísica tiene por tarea definir los principios a priori de su campo respectivo. Más claramente que en las otras dos Críticas, Kant asigna estas esferas de legislación a priori a facultades de conocimiento específicas: el entendimiento puro determina los principios de una metafísica de la naturaleza, mientras que la razón pura legisla de manera universal para el orden práctico. Es a una tercera facultad, la de juzgar, a la que corresponderá tender un puente entre

las dos esferas de legislación a priori. En este sentido, la última Crítica será una de síntesis o de clausura de la obra. A esta Crítica no le corresponderá, sin embargo, ninguna metafísica doctrinal porque el conjunto de la filosofía se agotó por el doblete de una metafísica de la naturaleza y la de las costumbres. La Crítica de la facultad de juzgar se dedica totalmente a un esfuerzo de síntesis, antes de desplegar el sistema de una metafísica.

Antes de examinar con más cuidado los términos de la síntesis, hay que precisar lo que hemos de entender por facultad de juzgar. Se define, por lo general, como el acto de subsumir un particular en un universal. Se pensará aquí, por ejemplo, en la reunión de un sujeto y de un predicado en un "juicio", que Kant asimila globalmente a la subsunción de un particular bajo un concepto universal, pero también a la sentencia de un juez que tiene que aplicar a un caso individual dado una ley general. La tercera Crítica sostiene que la subsunción del particular bajo el universal se puede pensar de dos maneras. Si el universal está dado primero (como concepto, norma o ley) y si no se trata sino de aplicarlo a un dato particular, se trata de un "juicio determinante", término bien elegido, porque es el universal el que determina unilateralmente lo individual como ocurrencia de tal o cual regla. Kant puede ahora decir que las dos primeras Críticas se ocuparon de dos formas de juicio determinante: las proposiciones sintéticas a priori de la metafísica de la naturaleza determinan en efecto el orden de los fenómenos en función de los conceptos del entendimiento que preexisten a la experiencia para hacerla posible; la filosofía práctica, por su parte, impone al juicio particular la norma universal de la ley moral.

Pero existe otra modalidad de la facultad de juzgar, la que actualiza el juicio "reflexionante". En este caso, no es el universal el que está disponible o es previo, sino el particular, para el cual se busca un concepto universal (en un esfuerzo de reflexión "ascendente"). Frecuentemente, en efecto, el particular invita por sí mismo a la reflexión, sin que un universal se haya propuesto de antemano. El juicio reflexionante, a diferencia del juicio determinante, no goza ya del universal que sin embargo es requerido por el particular que nos interpela de una manera inusitada. La tercera Crítica se ocupará solamente de este enigma del juicio reflexionante, del que conoce dos posibilidades: el juicio estético que se hace sobre un objeto bello o sublime y el juicio teleológico que identifica incidencias de finalidad en la naturaleza. En los dos casos, la tesis fuerte de Kant será la de decir que ni el juicio de gusto, ni el juicio de finalidad pueden aspirar a la objetividad estricta que se encuentra en las leyes de la naturaleza o de la moral. Pero las dos formas de juicio no se reducen, sin embargo, a evaluaciones

puramente subjetivas, desprovistas de pretensión de validez. Se puede ciertamente disputar sobre el gusto, pero si el juicio de gusto puede ser comunicado a otro, quiere decir que goza de una objetividad específica, pero problemática, que la última Crítica se encargará de delimitar. Aunque no podemos entrar en el detalle de sus análisis, tan sugerentes como complejos, debemos reconocer a Kant el mérito histórico de haber reconocido a la estética, después de la Aesthetica de Baumgarten de 1750, un derecho de ciudadanía en la filosofía.(63) La estética no tiene ni la objetividad ni la limpidez de la ciencia o de la ley moral, pero es justamente esta esfera de indecisión, donde se inscribe nuestra finitud en lo que tiene de no científica, la que la hace interesante para la filosofía. Tematizaremos aquí solamente la empresa de síntesis que se arriesga a hacer en la última Crítica.

El único problema sistemático verdadero es el del paso de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la libertad. Si esta transición no tiene toda la transparencia deseable en el texto de la tercera Crítica, es que Kant llama de manera diferente las orillas que la Crítica de la facultad de juzgar pretende reunir: filosofía teórica y práctica, naturaleza y libertad, mundo sensible y suprasensible, fenómenos y noúmenos. Hay una fórmula, sin embargo, que Kant parece privilegiar. Es la que asigna a la última Crítica la misión de unir el orden de los fenómenos y el de lo suprasensible. Se podría decir que es la expresión más "metafísica" del abismo que debe colmar la última obra crítica de Kant. Es evocada por primera vez en el segundo capítulo de la Introducción: "Existe un inmenso abismo", escribe Kant, "entre el dominio del concepto de la naturaleza en tanto que sensible, y el dominio del concepto de libertad, en tanto que suprasensible, de suerte que del primero al segundo no hay ningún pasaje posible, como si se tratara de mundos diferentes".(64) Lo que la tercera Crítica busca es entonces un medio para conciliar el mundo sensible de la naturaleza, el que conoce o produce nuestro entendimiento y el reino de la libertad del que participamos en tanto que seres racionales, y por tanto aptos para la moralidad. ¿Cómo puede haber acuerdo o comunicación entre estos dos órdenes? Kant excluye sistemáticamente la idea de que pudiese haber un pasaje del mundo sensible al mundo que se dice inteligible, que era la vía preferida de la metafísica clásica que quería ir de la contingencia sensible a un fundamento supremo y necesario. La Dialéctica de 1781 mostró, sin embargo, que este pasaje no tiene nada de concluyente.

Si debe haber un pasaje entre los dos mundos no queda sino un miembro en la alternativa. Kant sugiere que hay como una "influencia", de lo inteligible sobre

lo sensible. Si el mundo de la naturaleza no puede tener influencia ninguna sobre el mundo suprasensible de la libertad, “sin embargo este último debe tener una influencia sobre aquél; en efecto, el concepto de libertad tiene el deber de hacer efectivo en el mundo sensible el fin impuesto por sus leyes, y la naturaleza debe en consecuencia poder ser pensada de suerte que la legalidad de su forma esté de acuerdo al menos con la posibilidad de los fines, que han de ser efectuados en ella según las leyes de la libertad”.(65) La transición que Kant prevé entre lo suprasensible y lo natural será así de orden vertical: la naturaleza deberá ser pensada, o “juzgada” porque este pensamiento incumbirá al juicio reflexionante, como si realizara ciertos “fines”, impresos desde una causalidad que nos desborda, es decir, suprasensible. Es el postulado o la apuesta de la última Crítica: “Así debe existir sin embargo un fundamento de la unidad de lo suprasensible, que reside en el fundamento de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad contiene de manera práctica,” cuyo fundamento debe hacer posible “el pasaje del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro”.(66) Kant habla aquí, al principio de manera un tanto sibilina, por lo demás característica de la obra de 1790, de lo suprasensible que reside en el “fundamento” de la naturaleza y que debe ser compatible con lo que el concepto de la libertad contiene de manera práctica. Un suprasensible en el fundamento de la naturaleza sólo se deja pensar de manera metafísica. Nuestra facultad de juzgar sólo logra acceder, en la orientación que le compete dar a sus propios juicios sobre la naturaleza, concibiendo en sí mismo el orden de la naturaleza, aunque sea sensible, como si realizara fines. Esta noción de finalidad ausente de la tabla de las categorías y los principios en virtud de los cuales el entendimiento se edifica una naturaleza cognoscible, apunta en dirección de un sustrato suprasensible o metafísico de los fenómenos de la naturaleza. Kant no quiere probar nada aquí, sino que se contenta con describir la orientación secretamente finalista de nuestra facultad del juzgar reflexionante.

El proyecto metafísico del capítulo II de la Introducción será retomado y explicitado en el capítulo IX. Kant habla aquí de nuevo de un “abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos”.(67) Reitera también que si lo sensible no puede determinar en ningún caso lo suprasensible, “lo inverso es, sin embargo, posible”. La idea de una determinación de lo sensible desde lo suprasensible se encuentra ya inscrita en el concepto de una causalidad por libertad, la cual no puede quedar sin eficacia sobre el mundo sensible que ella busca conformar a los imperativos de la razón.(68) La idea de tal sustrato suprasensible inviste ya, señala Kant, la comprensión de lo real cognoscible como fenómeno. Interpelar a la naturaleza como “fenómeno” es hacer entender

que lo que “aparece” posee un sustrato que no se muestra, pero que se da a pensar, o mejor, a reflexionar. Hay entonces un fundamento indeterminado en el fundamento de toda manifestación fenoménica: “El entendimiento, por la posibilidad de sus leyes a priori para la naturaleza, prueba que la naturaleza no nos es conocida sino como fenómeno y nos da, al mismo tiempo, las indicaciones de su sustrato suprasensible aunque lo deja totalmente indeterminado”.(69) Para el entendimiento teórico, este sustrato sólo puede quedar en la indeterminación, al no plegarse a ningún concepto. Es la facultad de juzgar, dice ahora Kant, la que le puede procurar una especie de “determinabilidad” (Bestimmbarkeit),(70) al orientar hacia un sustrato suprasensible y finalista el juicio que ella hace sobre la naturaleza en la conducción de sus investigaciones. Lo que provee finalmente a este sustrato una “determinación” (Bestimmung) positiva, es la razón en virtud de su ley práctica a priori y de las intenciones que autoriza en el universo de lo suprasensible. Y es precisamente aquí, concluye Kant, donde se realiza la función mediadora de la última Crítica: “es así que la facultad de juzgar hace posible el pasaje del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de la libertad”.(71)

Se debe poner mucha atención a este último pasaje si se quiere comprender el proyecto filosófico de la Crítica de 1790 en la perspectiva de Kant. Se trata de comprender la unidad del mundo sensible o fenoménico y del mundo suprasensible. El pasaje de lo sensible a lo suprasensible, el que apreciaba en un sentido la metafísica antigua, es excluido por Kant porque implica un salto categorial de registro de la causalidad fenoménica al orden suprasensible, salto del que nada puede garantizar la legitimidad propiamente científica. La única interacción que se deja concebir será la que procederá, en total gratuidad, directamente de lo suprasensible. La posibilidad de un sustrato así está ya indicada por la noción de fenómeno, en tanto que aparecer de algo que escapa a nuestros sentidos. Cuando nuestra facultad de juzgar aprecia la naturaleza, y no olvida reflexionar, no puede dejar de ser detenida por la contemplación de las incidencias de la finalidad que ahí sorprende (aparentes por ejemplo en los organismos vivientes donde las partes parecen existir en vista del todo y vice versa). Pero los juicios que hacemos sobre estos casos de finalidad no pueden aspirar a ninguna clase de objetividad científica. No se trata aquí sino de concepciones o de ficciones inevitables en nuestro ejercicio del juicio y no de conocimientos en el sentido fuerte del término, pues estamos reducidos a tanteos cuando se trata de aprehender el sustrato suprasensible de nuestra experiencia. No es sino partiendo del horizonte del sistema de la libertad que se hace posible prestar una determinación a este sustrato, pensado entonces como causalidad

intelectual que actúa en función de fines. Es así como la tercera Crítica pretende abrir a la meditación filosófica el paso del concepto de naturaleza a lo suprasensible. Toda la obra está llevada así por una especie de nostalgia de lo suprasensible, por la voluntad metafísica de sorprender en el corazón mismo de la naturaleza una finalidad que escapa a nuestras categorías mecánicas y cuyo origen no puede ser sino sobrenatural. Su utilidad no podrá ser, insistirá Kant separándose de la metafísica anterior, sino reguladora para nuestra facultad de juzgar. Pero esta regulación no es poca cosa y nuestro poder de reflexión puede aprender a ajustarse a ella.

Se pueden extraer algunas consecuencias para la inteligencia sistemática de la tercera Crítica. Para empezar, se debe reconocer una cierta preponderancia heurística a la facultad de juzgar teleológica sobre la facultad de juzgar estética. En todas las secciones donde Kant define la ambición de la última Crítica, la noción más operativa es en efecto siempre la de una “finalidad de la naturaleza” o de un “sistema de la naturaleza”. Así es en las dos introducciones de la Crítica de la facultad de juzgar. Es efectivamente la única que permite un paso creíble del orden de la naturaleza al de la libertad. La noción de finalidad, la que soporta las dos grandes secciones de la obra de 1790, es constitutiva ya del concepto mismo de una “teleología”, pues es en la teleología donde la noción de finalidad (telos) está propiamente en casa, tanto que su aplicación en el dominio de la estética no se cumple sin una cierta artificialidad. Al haber descubierto en la idea de finalidad una clave que permite acordar el orden de los fenómenos con el de lo suprasensible, Kant se esforzará en sacar a la luz un momento de finalidad en el seno del juicio de gusto. Esta finalidad la detectará en el libre juego de las facultades de conocer que produce un placer estético. La experiencia estética nos libera en cierto sentido de los conceptos determinantes de la razón o del entendimiento. Las facultades de conocer, alimentadas por la imaginación finalmente sin ataduras, mantienen entonces relaciones de libertad. En la ausencia emancipadora de un universal determinante, Kant hablará aquí de una “finalidad sin fin”, entiéndase, sin fin objetivamente constatable. Esta idea de una finalidad en el juego de nuestras facultades en el corazón del placer estético representa un hallazgo brillante del genio de Kant, pero tal vez es solamente un hallazgo. Sin haber leído a Kant, ¿quién se las habría ingeniado para concebir el sentimiento de lo bello o de lo sublime como el efecto de una finalidad en la disposición de nuestras facultades de conocimiento? En todo caso, la idea de finalidad no es tal vez la que se impone con más evidencia en el espacio de una crítica del juicio estético. Sería pues la teleología, con su intención suprasensible, la que impondría su vocabulario y su orientación al horizonte

nuevo de la estética.

Si Kant dedica tanta atención a la facultad de juzgar estética, puede ser ante todo para arreglar cuentas con la tradición del gusto, con esta forma de "conocimiento" propio del sentido común de la que se había guardado de hablar en sus dos primeras Críticas. Él creyó durante mucho tiempo que no había un núcleo racional, el único que interesa a la filosofía, en el juicio del gusto, pero cambió de opinión al descubrir en la noción de finalidad las semillas de una racionalidad que permite conciliar las legislaciones práctica y teórica de nuestro universo. Es bajo este título que discutirá el juicio estético y el fundamento racional de su comunicabilidad en el terreno del sentido común en la tercera Crítica. Haciendo finalmente comparecer el juicio de gusto ante el tribunal crítico, completa el proyecto de una crítica integral del saber, que había definido ya en sus líneas generales desde su carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772. Ahí evocaba la idea de una obra que se movía en los "límites de la sensibilidad y de la razón" y cuya segunda parte, consagrada a la metafísica, prometía ocuparse primero "de los principios generadores del sentimiento, del gusto y de los deseos sensibles",(72) y solamente después de los fundamentos primarios de la moralidad. De 1772 a 1789,(73) hubo, al menos en lo que podemos juzgar, un eclipse de este proyecto de una crítica del gusto, al privilegiar Kant las esferas del conocimiento teórico y, cada vez más, de la razón práctica. Pero el juicio del gusto plantea también una pretensión cuasi universal, o transubjetiva, que no es la del saber teórico ni la del imperativo moral. ¿Dónde situarla? ¿Cómo definirla? Son preguntas que las dos primeras Críticas no se atrevieron a enfrentar. Confrontado al abismo de lo suprasensible práctico y lo sensible teórico, Kant percibe en el principio teleológico de finalidad una manera de conciliar las dos orillas de su sistema crítico. Es en efecto la teleología la que permite asegurar la transición de un dominio al otro. Kant aprovecha entonces este nuevo principio para debatir sobre el lugar y la legitimidad del juicio de gusto ahora convertido en estético. Este último no gozará, sin embargo, sino de una universalidad meramente subjetiva, al igual que el juicio de finalidad, y de ahí la posibilidad de tratar las dos formas de juicio reflexionante en una misma y única obra crítica.

Sería fácil mostrar que la problemática de la estética en Kant sigue gobernada por una nostalgia subterránea por lo suprasensible, la misma que circunscribe el proyecto de su teleología. Desde que se trata de lo bello, Kant se preocupa de distinguirlo de lo agradable y del bien. Disociar lo bello de lo agradable es, concluye Kant, asignar al juicio de gusto una pretensión de universalidad de la

cual la crítica del juicio estético intentará justificar la legitimidad. Sea cual sea el sentido que haya que dar a esa pretensión de universalidad que no es más que subjetiva, pretensión constitutiva del juicio estético,(74) es claro que el acento puesto en la comunicabilidad del juicio de gusto es inconcebible sin la idea de una comunidad humana que reposa en algo más que un fundamento sensible o animal. La idea misma de un juicio sobre lo bello que esté libre de todo interés viene a dar testimonio de esta comunidad que trasciende el horizonte sensible de la interacción humana. No es pues un sinsentido que se haya querido ver aquí el tratamiento propiamente kantiano del tema moderno de la intersubjetividad comunicacional.(75) Sin embargo, la noción de comunidad humana en Kant es sin discusión una noción eminentemente moral. Se debe reconocer en ella la concretización sensible de una comunidad de seres morales o de un reino de los fines de la cual la primera Crítica había autorizado el pensamiento y de la que los Fundamentos de la metafísica de las costumbres, así como la Crítica de la razón práctica, habían indicado la determinación. Es por esto que el §59, el último parágrafo de la crítica de la facultad estética, podrá hablar de la belleza como de un “símbolo de la moralidad”. Es también este horizonte suprasensible el que permite adivinar la inconmensurabilidad entre el mundo sensible y la razón que experimenta el sentimiento de lo sublime, sublimemente definido por Kant: “es sublime lo que, por el solo hecho de no poder sino pensarlo, revela una facultad del espíritu que rebasa todo criterio de los sentidos”.(76) La nostalgia de lo suprasensible continúa entonces ejerciendo su fascinación sobre la problemática de lo estético, cuya autonomía está lejos de haber sido alcanzada en Kant. La estética kantiana se caracteriza casi por una heteronomía esencial, dominada como está por el horizonte de la teleología.

Pero es también de una nostalgia, de la que brotará todo el romanticismo, de la que debemos hablar. Lo suprasensible no es objeto de un acceso directo o de una deducción coercitiva. La censura, pronunciada por la crítica de los vuelcos transempíricos de la razón, obliga a Kant a respetar la inmanencia de los juicios de reflexión en los que se aventura nuestra racionalidad. Kant sabe únicamente que la razón está conducida necesariamente a extrapolaciones “metafísicas”, tanto en el orden de la teleología como en el de la estética. La nostalgia viene de lo que no será nunca posible: que sean ciencias. La metafísica sigue siendo una empresa natural, ineluctable, insuperable también, aunque problemática para un pensamiento que se da cuenta, dolorosamente tal vez, de la finitud constitutiva de la razón. Su único campo de ejercicio legítimo le será abierto por la razón práctica, que encarna para nosotros la única garantía de una trascendencia efectiva que se cumple por medio de un imperativo de moralidad que implora la

superación de la particularidad. El alcance metafísico de la Crítica de la facultad de juzgar es el haber recordado que la teleología y el juicio del gusto confirman, en su manera propia, la sublimidad, la Erhabenheit, de la humanidad en su desprendimiento siempre recomenzado de las singularidades del orden animal, frecuentemente más brutal en el ser humano que en todos los otros niveles de la naturaleza. La metafísica kantiana, en lucha perpetua contra la humillación humana, se juega en la irrupción de este espacio de libertad.

*

¿Qué sucede entonces con el "sistema de la filosofía"? Se debe renunciar a él si se entiende como un edificio escolástico sin más objetivo que la unidad sistemática de la ciencia, es decir la perfección simplemente lógica o silogística del conocimiento.(77) Es el ideal, o el fantasma, de la filosofía comprendida como característica universal de los seres donde toda noción recibe su definición del lugar que ocupa en la arquitectónica de las ideas. Esta concepción escolástica de la filosofía ha tenido en vilo la tradición racionalista escolar, del platonismo (del que se excluirá tal vez Platón)(78) a la Schulmetaphysik de los predecesores inmediatos de Kant. Kant les opondrá un nuevo proyecto, que llama el concepto "cósmico" de la filosofía: en esta perspectiva, la filosofía se convertiría sobre todo en "la ciencia de la la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana (teleologia rationis humanae)".(79) Estos fines esenciales, Kant lo martilló suficientemente, vienen propiamente de la razón práctica. El problema más urgente de la filosofía es el del destino moral de la humanidad y su avance. La filosofía se comprende como reflexión en progreso, abierta, subordinada "teleológicamente" a la actualización de los fines morales de la humanidad. El sistema de la filosofía no estará entonces nunca realizado de una vez y para siempre. "De esta manera la filosofía es la simple idea de una ciencia posible, que no se da nunca in concreto (…) Hasta ahora no se puede aprender ninguna filosofía, porque, ¿dónde está? ¿quién la posee? ¿y cómo reconocerla? No se puede sino aprender a filosofar, es decir a ejercer el talento de la razón en la aplicación de sus principios universales a ciertas tentativas que se presentan, pero siempre guardando el derecho que tiene la razón para examinar estos principios hasta sus fuentes y confirmarlos o rechazarlos".(80) El sistema de la filosofía, atado a la ética, no es sino un ideal regulador de la

reflexión del que sería fatal creer que pudiese ser realizado de manera definitiva in concreto. No se ha de confundir entonces la filosofía de Kant con ese sistema. No es nada más que una aproximación a la filosofía como ideal de la razón, que apela por sí misma a una constante reactualización. Después de Kant no se ha dejado de corroborarlo, como constataremos enseguida.

2.9 LA IMPORTANCIA SISTEMÁTICA, AUNQUE ANACRÓNICA, DE LA RELIGIÓN EN LOS LÍMITES DE LA SIMPLE RAZÓN

La Religión en los límites de la simple razón (1793) no tiene la reputación de ser una obra de extraordinaria actualidad.(81) Incluso los más eminentes especialistas no ven en ella sino una pieza muy secundaria en la obra de Kant. En su prefacio a su traducción de La Religión, en el tercer tomo de la edición Alquié aparecida en 1986, Alexis Philonenko habla sobre ella como una "obra circunstancial" que no haría sino reunir una "serie de artículos destinados al gran público" y que revelaría sobre todo hasta qué punto Kant habría estado "disgustado por el brillante éxito de Fichte", que le habría incitado a mostrar que era capaz de hacer "otra cosa". De esto no hay certeza alguna. ¿Kant, en la cúspide su notoriedad, habría podido estar verdaderamente irritado por la obra de un joven sajón de 20 años, hasta ese momento totalmente desconocido, al punto de querer producir él mismo una obra sobre la misma materia para igualar su hazaña? Tal vez se sobreestima aquí la influencia que el joven Fichte ha podido tener sobre La Religión (es posible que la Doctrina de la Ciencia sí haya podido tener influencia después de 1794).

Philonenko hace también un juicio severo sobre el fondo y el lenguaje de La Religión. Evoca especialmente su "estilo bárbaro" y "fastidioso", su "sequedad" y sus "repeticiones", como si la obra se separara verdaderamente en este punto del resto de la obra popular de Kant (en verdad, La Religión es uno de libros más legibles de Kant). Pero la obra se distinguiría también, lo que es más grave para un escrito sobre la religión, por una "total ausencia de sensibilidad religiosa".(82) Philonenko cita para esto una carta del fichteano Rainer Lauth según la cual "Kant no tenía en absoluto el sentido de lo sagrado".(83)

Es sobre todo con la esperanza de rectificar un poco esta percepción negativa —un tanto clásica, es verdad— que vale la pena recordar ciertos rasgos de la actualidad sistemática de la Religión. Si se debe hablar de actualidad sistemática, es que puede ser tal vez incluso legítimo reconocerla como una de las culminaciones mal conocidas de la obra crítica. Es claro, en efecto, que toda la primera Crítica se orienta también hacia esta metafísica de la razón práctica, que prepara en sus páginas más esenciales.

La actualidad sistemática de La Religión de 1793 consiste primero en recordar esta evidencia. Su título es tal vez ya un resumen de lo que Kant quería hacer en toda su obra crítica: saber establecer las bases de una religión en los límites de la simple razón, siguiendo sin duda el espíritu deísta de las Luces asumido como tal, pero fundando esta vía religiosa, o teológica, sobre la racionalidad de la acción moral. Es en efecto sobre la convocación categórica de la ley moral, la desestabilización de nuestro egotismo por la exigencia de respeto del otro, que se funda la penetración de lo que hay de inteligible en nosotros, inteligible del que una metafísica sea posible, como lo prueban tanto la Metafísica de las costumbres como la teología moral de la que Kant habla mucho en sus escritos de los años 1790. Se ha visto antes que toda la primera Crítica desembocó en un Canon de la razón pura que debía legitimar, sobre las bases de una racionalidad puramente ética, las dos proposiciones cardinales de la razón: hay un Dios, hay una vida futura.(84) En su propia conclusión, la primera Crítica se presenta todavía abiertamente como una defensa de la fe racional, la que abría la idea leibniziana de un reino metafísico de la gracia. La única originalidad de Kant, que está todavía muy cerca de Leibniz en 1781, es la de anclar esta metafísica en la lógica de las leyes morales. Es claro, en todo caso, que es el punto de llegada de la obra de 1781. Desgraciadamente una fuerte tradición neokantiana nos ha acostumbrado a ver, muy extrañamente, el final de la obra en una de sus primeras secciones, es decir, en la Deducción trascendental o el Sistema de principios —donde Kant trata sin embargo el problema más acotado de los juicios sintéticos a priori en el orden limitado de la física. ¿Por qué se debería desatender los textos más metafísicos del Canon en los que Kant se esfuerza en proponer un nuevo método para la razón pura, el que prometía en el primer prefacio? Estos textos del Canon, donde Kant repite en todas las líneas que discute el fin último de la razón, y de su libro, tienen en efecto la virtud, olvidada, de ofrecer una respuesta a la pregunta central del libro: ¿cómo la metafísica es posible? La modernidad de Kant es probablemente distinta de la nuestra, pero él se interesa todavía en la posibilidad de una metafísica que pueda responder a las inquietudes tan socráticas de las preguntas que interrogan si hay un Dios y una vida por venir. Kant tiene a todo lo largo la lucidez de responder a esta cuestión invocando un orden de saber que no viene de la ciencia, sino de la creencia, de la fe racional apoyada sobre el testimonio de nuestra razón práctica y que lo llevará a insuflar un sentido estrictamente ético —el único del que nuestra razón puede rendir cuentas— a los dogmas de la religión. Es este programa –que es esencial a la obra crítica— el que resume una vez más el título de la obra de 1793 sobre la religión en los límites de la simple razón —es decir, de la simple razón práctica cuyos principios fueron expuestos en las tres Críticas.

Sería una equivocación pretender que esta cuestión es accesoria en Kant.

Dos indicios permiten confirmarlo. Si se leen las tres Críticas a partir de su conclusión real —lo que debe ser legítimo en las obras de filosofía que se esfuerzan, en principio, en desplegar una argumentación para llegar a una conclusión—, entonces parece que las tres Críticas terminan con una justificación de la fe racional y práctica de la existencia de Dios. La primera Crítica se termina de facto, en su Canon donde es tratado el fin último del uso de la razón, sobre un testimonio práctico de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. La racionalidad práctica sería así la única que nos abriría vías más allá de la experiencia.(85) El final de la segunda Crítica se ocupará, claro, de la célebre teoría de los dos postulados de la razón práctica, que se puede considerar como la versión más definitiva, la más específicamente kantiana, de una doctrina que, en el Canon de 1781, se inspiraba mucho todavía en Leibniz. En cuanto a la tercera Crítica, sólo hay que recordar que su último parágrafo se titula “De la manera de tener algo por verdadero por medio de una fe práctica”, donde Kant discute la fuerza de tracción en la prueba moral de la existencia de Dios. Es una inflexión teológica que dejaba ya adivinar la suposición de un sustrato suprasensible en toda la teleología de Kant. En pocas palabras, las tres Críticas se terminan todas con una prueba moral de la existencia de Dios. Si es verdad que un pensamiento no se dirige siempre sino hacia una sola estrella, entonces es posible que toda la obra crítica de Kant se encamine hacia una religión en los límites de la simple razón.

El segundo indicio consiste en recordar que esto también es verdad desde un punto de vista cronológico. La primera obra importante que Kant hace aparecer después de haber terminado su obra crítica en 1790 es La Religión en los límites de la simple razón. Se puede argumentar que se trata de una recopilación de artículos destinados a la Berlinische Monatschrift, pero fue Kant quien decidió reunirlos y colocarlos bajo el título de una “Religión en los límites de la simple razón” —obra y título que exigían valentía en 1793. En esa época, en efecto, las preguntas religiosas eran ipso facto preguntas políticas. Y a diferencia de las compilaciones de artículos que se publican hoy, se puede decir que los cuatro “artículos” de Kant abordan una problemática unitaria y continua que hace de los capítulos una obra coherente. La Religión es entonces lo que sigue directamente de la Vernunftkritik. De hecho, la obra de 1793 ha decidido también retener la noción arquitectónica de razón en su propio título, “La Religión según la simple razón”. Era también el caso de las dos primeras Críticas, pero no de la tercera, hay que señalarlo, donde el término razón fue dejado de lado para hacer lugar a

una crítica de otra cosa, de lo que Kant eligió llamar una facultad de juzgar. Todo es como si la tercera Crítica se situara a propósito al margen de las dos primeras Críticas de la razón, y se podría decir entonces que la tercera Crítica de la razón es realmente La Religión de 1793. Esta caracterización no tiene nada de arbitraria. Se desprende en realidad de la lógica de las tres grandes preguntas de la razón pura, presentada en el Canon de 1781: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me es permitido esperar? Podemos fácilmente relacionar las dos primeras preguntas con las primeras Críticas, pero en cuanto a la tercera, es patente que tiene que ver propiamente con la religión. Kant lo confirmó él mismo, en diversas ocasiones, en sus Cursos de Lógica y, con mas fuerza todavía, en su importante carta del 4 de mayo de 1793 a Stäudlin (desgraciadamente no traducida en la edición de la Pléiade):(86) "Mi plan, establecido ya desde hace mucho tiempo, que me obliga a elaborar el campo de la filosofía pura, incluía la resolución de los tres problemas siguientes: 1º ¿qué puedo saber? (Metafísica) 2º ¿qué debo hacer? (Moral) 3º ¿qué me es permitido esperar? (Religión) a la que debía seguir finalmente una cuarta: ¿qué es el hombre? (antropología), sobre la que hago un curso cada año desde hace más de veinte años. Con la obra que adjunto —La Religión en los límites, etcétera— he tratado de realizar la tercera parte de mi plan. En este trabajo, una conciencia escrupulosa y un verdadero respeto por la religión cristiana, pero al mismo tiempo el principio de la franqueza que se requiere, me han conducido a no ocultar nada sino a exponer abiertamente cómo creo comprender la unión posible de la religión con la razón práctica más pura".(87) Este texto, ciertamente sorprendente, atestigua la importancia sistemática de La Religión, promovida aquí al rango de tercera Crítica, a los ojos de Kant. Y es que es a ella a la que le corresponde consagrarse a la última pregunta de la razón pura "¿qué me está permitido esperar?".

No es seguro, por supuesto, que el texto de La Religión de 1793 agote toda la respuesta de Kant a esta última pregunta de la razón. Pero su actualidad está en recordar cuán esencial sigue siendo esta interrogante en el recorrido integral de la razón crítica en Kant y en la respuesta que se puede dar a la cuarta pregunta donde se viene a resumir el kantismo: ¿qué es el hombre? Esta pregunta, si se le quiere asignar un sitio bibliográfico, es tal vez la que preocupó sobre todo a la Crítica de la facultad de juzgar, pues en ella se trata en efecto del juicio del hombre, en tanto que está privado de certeza universal (en el lenguaje de Kant, de una determinación universal, la de la ley natural o de la ley moral, bajo la cual se pueda subsumir el particular) y de que debe someterse al trabajo del juicio y de su reflexión. Con todo, tal vez es la obra de 1790 la que sería la "cuarta"

Crítica de Kant.

2.10 LA MODERNIDAD DE KANT: LA CUESTIÓN DEL HOMBRE O DE LA HISTORIA

En el Canon de la razón pura, Kant había hablado de una concepción nueva, no escolar, sino cósmica de la filosofía. Si la filosofía no ha de realizarse nunca in concreto y de una vez por todas, es porque su idea se sabe vinculada a los intereses esenciales de la razón. Se debe entender por interés, enseña Kant, “un móvil de la voluntad, en tanto está representado por la razón”.(88) Para una filosofía de vocación cósmica (o cosmopolita según otra traducción), la razón, reorientada en un sentido práctico, ya no ha de ser concebida como un depósito autosuficiente de verdades eternas que nos haría participar de la omnisciencia divina. Al descubrir su humanidad, la razón de nuestra finitud se reconoce animada por móviles que se propone a sí misma, en consecuencia, por lo que Kant llama intereses. El “sistema de la filosofía”, es decir su cuestionamiento futuro, aquel que inaugura la modernidad kantiana, estará suspendido al “interés de la razón”.

¿Qué significa esta sorprendente aposición? Kant ha circunscrito el horizonte en un texto célebre de su Canon de la razón pura: “Todo interés de mi razón se concentra en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me es permitido esperar?(89) Ya es revelador que esta delimitación del objeto propio de la razón se encuentre no al principio de una obra que emprende una crítica de la razón pura, sino al final, en su promesa metodológica, como si Kant quisiera así señalar la reapertura de la problemática filosófica sobre la cual desemboca su deconstrucción crítica. No es menos significativo que Kant hable tan directamente de “mi” razón” o del “yo” que se encuentra expuesto a los grandes desafíos de la filosofía. La interrogación de la razón filosófica no está nunca desencarnada, siempre es la de un sujeto que se sabe situado en el tiempo, preocupado justamente por su temporalidad tal vez radical. El interés se expresa finalmente en las tres preguntas, que conciernen a las posibilidades últimas de nuestra existencia. La filosofía ya no busca captar la lógica secreta del en sí o de lo suprasensible, sino que se lanza al abismo de las preguntas–límite que se imponen a su razón finita. Comenzando a disociarse de la ciencia propiamente dicha, la filosofía, con Kant, se vuelve resueltamente cuestionante.

El recorrido de los tres grandes enigmas de la razón no puede ser asumido sino por una reflexión metafísica, pensada como disciplina de las preguntas últimas. La filosofía llamada teórica (escolarmente, la “metafísica de la naturaleza”) se ocupará de la primera, “¿qué puedo saber?”. La Crítica de la razón pura responderá que el hombre no puede conocer sino los objetos de su experiencia. Respuesta tautológica sin duda, pero sólo después de Kant. La misión por excelencia de la primera etapa crítica, la que se explicará con la herencia de la metafísica clásica, será la de imponer un límite a las ambiciones desmesuradamente teóricas de la razón. La metafísica teórica que resultará se ceñirá a la forma rigurosa de “ciencia de los límites del entendimiento humano”, según la fórmula precoz de los Sueños de un visionario. Antes ciencia de la transgresión, la metafísica se vuelve una ascesis del límite.(90) Si Kant traza tan pacientemente los límites del conocimiento teórico, no es para humillar a la razón, sino para evitar que se deje abusar por ilusiones que la desvían de su verdadero destino que es su vocación moral. Kant reflexiona sobre los límites del saber con el único objetivo de evitar estériles querellas. Es para poner fin a las guerras teóricas inútiles y que no han servido sino para desacreditar el esfuerzo de la metafísica que Kant ha querido instituir un tribunal de la razón pura. En efecto, si se espera salvar la metafísica, lo importante primero es restablecer la paz en el seno de la razón especulativa. Lo que la Crítica propone a la metafísica no es ni más ni menos que un proyecto de paz perpetua: “sin ella [es decir, sin la crítica de la razón pura] la razón permanece en cierto modo en un estado de naturaleza, y no puede hacer valer ni garantizar sus afirmaciones y sus pretensiones sino por medio de la guerra. La crítica, por el contrario, que extrae todas sus decisiones de las reglas fundamentales de su propia institución y de la que nadie puede poner en duda la autoridad, nos procura la tranquilidad de un estado legal donde tenemos el deber de no tratar nuestras diferencias sino por medio del procedimiento. Lo que pone fin a las querellas en el primer estado, es una victoria de la que pueden presumir las dos partes y que no es seguida ordinariamente sino de una paz mal asegurada establecida por la intervención de la autoridad pública, pero en el segundo estado, es una sentencia la que, alcanzando la fuente misma de las disputas, debe traer una paz eterna”.(91) Más que proponer un ideal de paz eterna en el orden político en su escrito de 1795, Kant se presenta como el pacificador de la razón pura. La idea un proyecto de paz perpetua, lejos de ser periférico en la obra de Kant, se encuentra en el núcleo de la empresa crítica.(92)

Kant jugó hábilmente en el principio de su ensayo de 1795 con la ambigüedad de la idea de una “paz perpetua” en política, que podía significar tanto la quietud

que procura un estado legal fundado en una sentencia como la calma eterna que promete también el cementerio, si las guerras estériles no dejan de ocurrir. Es una profecía que nuestra era atómica no hace sino confirmar. Tenemos efectivamente la elección entre dos tipos de paz: la de un estado legal que reposa sobre el respeto mutuo de las partes y la que aseguraría la desaparición tranquila de la especie humana. A los ojos de Kant, el equívoco vale también para las trepidaciones de la metafísica. Sin la autocensura legal cumplida por el tribunal de una razón crítica, es la institución misma de la metafísica la que corre hacia su propia perdición.

La vertiente positiva de la metafísica estará subordinada a la urgencia de la segunda pregunta de mi razón. La urgencia está ya significada por el verbo de modalidad que le reserva Kant: el deber (sollen) del “¿qué debo hacer?” contrasta con la amplitud concedida en la formulación de las otras dos preguntas: ¿qué puedo saber? y ¿qué me es permitido esperar? La segunda pregunta confronta la razón, que está obligada aquí a hacerse práctica, con un deber, tan irreprimible que tomará para mí la figura de un imperativo categórico: actúa—segunda persona del singular que responde al yo de la pregunta “¿qué debo hacer?”— como si la máxima de tu acción pudiese ser erigida en la ley universal de una razón autónoma como la tuya, por tanto actúa en función de la humanidad como fin en sí. Incapaz de trascender lo sensible por el conocimiento teórico, la razón lo logra por la praxis que exige de sí, ordenando la superación de la particularidad. La razón se da cuenta entonces de su potencial de autonomía. La libertad no existiría si la acción no estuviera dictada más que por la necesidad de las inclinaciones sensibles. La autonomía de la libertad representa desde ese momento la garantía de mi participación en un mundo de razón, en un horizonte último de inteligibilidad.

Este horizonte nos hace abordar con igual serenidad la tercera pregunta, ¿qué me es permitido esperar? Kant responde, al descifrar en este preciso lugar el relevo de la razón teórica por la razón práctica, que cada uno está sujeto a esperar la felicidad en la medida exacta en la que se ha hecho digno de ella por su conducta moral.(93) La espera de tal felicidad, que no pertenece únicamente al mundo terrestre, acredita la esperanza en Dios y en una existencia futura como condiciones vitales en el sistema de la moralidad, el que explora la metafísica de las costumbres y que evita que la razón sea una pasión perjudicial. La respuesta a la última pregunta se encuentra así vinculada a la segunda. La religión será de aquí en adelante un anexo de la moral. Se hará también posible fundar así una religión en los límites de la simple razón, tarea a la que Kant se dedicó en su

obra de 1793.

La respuesta a las tres preguntas de la razón (limita tu conocimiento al marco de la experiencia y a la elucidación de sus condiciones de inteligibilidad, haz lo que puede hacerte digno de ser feliz, espera una felicidad del alma proporcional a la moralidad de tus intenciones) se efectúa en una perspectiva rigurosamente práctica y humanista. El hombre deviene el lugar en donde y por el cual se deciden todos los desafíos de la filosofía. Las tres grandes preguntas se dejan conducir, dirá Kant, a la pregunta más fundamental y que ha sido el primero en proponerla: "¿qué es el hombre?". Esta pregunta, agregará, atañe propiamente a una antropología,(94) disciplina de la que Kant habrá sido también uno de los pioneros. Durante toda su carrera de maestro impartió 28 veces su popular curso de antropología. Después de haber dejado de enseñar en 1796, fue el primero de sus cursos que decidió publicar.(95) El curso de Lógica aparecerá después, en 1800, y viene justamente a consagrar la precedencia filosófica de la antropología y de la pregunta "¿qué es el hombre?". El siguiente curso de Kant que aparecerá, el último del que deseó y supervisó la publicación, trataba de pedagogía,(96) prolongando así la culminación antropológica del itinerario kantiano.

Toda la obra de Kant no es finalmente sino una respuesta a la pregunta "¿qué es el hombre?". Es posible arriesgarse a condensar su respuesta diciendo que Kant se esforzó en pensar hasta el fondo la definición del hombre como un ser razonable pero finito. El hombre es por encima de todo un ser cuya racionalidad está directamente en función de su finitud. Entre más el hombre se percata de sus límites, más razonable es. Porque es al tomar conciencia de sus limitaciones como puede esforzarse en el ordenamiento de una racionalidad que sea a su medida. La racionalidad para un ser finito es necesariamente práctica, es decir, una racionalidad en devenir. Kant lo tuvo en cuenta en sus lecciones de antropología. El hombre, dice, se deja estudiar de dos maneras, ya sea desde un punto de vista fisiológico, que examina lo que la naturaleza hace del hombre, o desde un punto de vista pragmático, el cual busca explorar "lo que el hombre, ser libre de sus actos hace o puede y debe hacer de sí mismo".(97) Es este último, evidentemente, el que interesa a la antropología kantiana, el que trata de lo que el hombre puede hacer de sí mismo. La más alta posibilidad del hombre, su interés supremo, sigue siendo la razón. La racionalidad y su requisito de universalidad, sigue estando, sin embargo, en espera de realización.

Hacer de la razón una tarea de la humanidad práctica o pragmática es comprometer a la filosofía en la vía de una reflexión sobre la historia. La historia

representa en efecto para Kant el lugar de encuentro de la razón y de lo sensible, de lo universal y de lo particular. La realización de la razón no se hace sin embargo de arriba abajo, sino de abajo hacia arriba: es lo particular lo que ha de elevarse a lo universal al que la razón lo destina. La razón, en tanto poder práctico, está entonces abocada a un esfuerzo de liberación, de Aufklärung, palabra que resume en alemán todo el movimiento de la Ilustración. El término alemán es más activo que su equivalente francés. Designa un "esclarecimiento", un esfuerzo de exponer a la luz. Kant mismo ofreció una caracterización espléndidamente concisa de su siglo en su respuesta a la pregunta (¡otra vez una pregunta!) "¿qué es la Ilustración?", resumiendo al mismo tiempo su motivación filosófica más íntima: "La Aufklärung se define como la salida del hombre de la minoría de edad, en la que se mantiene por su propia culpa. La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin ser dirigido por otro. Se debe a nuestra propia culpa cuando resulta no de una falta de entendimiento, sino de una falta de resolución y de valor para servirse de él sin ser dirigido por otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He ahí la divisa de la Ilustración".(98)

Kant no sólo ha dado con esto la definición más canónica de su propio siglo, que todos los estudiantes alemanes saben de memoria, también ha sido uno de los primeros en intentar definir su propio siglo y tomar conciencia filosófica de su época como un momento en el devenir de la humanidad histórica. Tematizando de esta manera su actualidad filosófica, Kant inauguró para la modernidad un discurso sobre la modernidad. Es acertadamente que Michel Foucault reconoció en este texto de Kant el surgimiento de un nuevo tipo de pregunta en el campo de la reflexión filosófica, es decir, un pensamiento crítico que sería como una "ontología de nosotros mismos", una "ontología del tiempo presente": "La cuestión que creo aparece por primera vez en este texto de Kant, es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy? ¿qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este 'ahora' en el interior del que somos unos y otros; y qué define el momento en el que escribo?"(99) La Aufklärung, como señala también Foucault, ha sido la primera época que se nombró a sí misma, que se comprendió como el lugar de un cuestionamiento sobre su propia actualidad. Cuestionamiento inédito porque la filosofía antes de Kant no había nunca reflexionado sistemáticamente sobre la historicidad de sus propios presupuestos. Ciertamente, los filósofos han sabido siempre que respondían a sus predecesores, Aristóteles es el mejor ejemplo en esto, pero han tratado siempre esta herencia, por decirlo así, bajo el modo de la eternidad: mis antecesores han aportado tal elemento esencial para la constitución de la philosophia perennis de la cual mi

reflexión ofrece la realización más plena. Para la tradición metafísica, es precisamente Aristóteles, al mismo tiempo resumen y conclusión del pensamiento que le precede, quien se convirtió en la encarnación de esta filosofía racional, atemporal. Descartes puso en cuestión, ciertamente, los presupuestos de esta tradición y de la tradición en general, pero para fundar todavía más sólidamente una mathesis universalis que fuera el cumplimiento metódico más pleno, por lo tanto científico, por lo tanto definitivo, del proyecto de philosophia perennis. Esta filosofía nunca tuvo que reflexionar sobre la historia como tal ni sobre su historicidad, pues su propósito más claro, el que actualiza la idea de metafísica, era trascender el tiempo para elevarse al nivel de la razón.

Es la modernidad iniciada, digamos a su pesar, por Descartes, pero convertida en un objeto de reflexión filosófica obligada después de Kant, y por todos los que lo han seguido, la que puso en marcha una meditación sobre la historicidad del pensamiento y de todo presente. La periodización del pensamiento y la atención a la historia de la filosofía son evidencias completamente modernas. Ni Platón, ni Aristóteles sabían, por supuesto, que ellos eran los “antiguos”, ni tampoco Tomás de Aquino adivinaba que sería parte de la “edad media”. La “antigüedad” y la “edad media” no son sino construcciones de la modernidad que intenta tomar la medida de su novedad (empleando los sementales más diversos). Lo que es ciertamente nuevo es la reflexión sobre sí misma como modernidad, como una nueva etapa de la historia.

Kant tomó conciencia claramente del carácter propiamente histórico de su propia reflexión.(100) Sabía muy bien que condensaba el espíritu de su tiempo ordenando sus tres obras maestras bajo la enseña de la “crítica”, siguiendo la ontología del tiempo presente que se anunciaba desde el prefacio de la Crítica de la razón pura: “nuestro siglo es el siglo propio de la crítica, a la que todo debe someterse”.(101) La necesidad misma de una crítica de la razón pura presupone ya la idea nueva, y muy subversiva, de una historicidad de la razón. Una razón pura expuesta al error está también sometida a ser errante, por lo tanto a la historia. Querer pacificar la razón e invitarla a un nuevo comienzo es también confrontar la razón con el desafío de su propia historicidad. “sólo la vía crítica está abierta todavía para la razón”, clamaba Kant en el último capítulo de su Crítica de 1781, consagrado a “la historia de la razón pura”. Por primera vez en la historia de la razón, la razón se da cuenta de que tiene una historia. La modernidad de Kant es así reflexionar su propia modernidad.

La cuestión de la modernidad, y con ella, de la historia, representa desde entonces la principal preocupación de la modernidad. Pero, ¿cuál es la novedad que constituye nuestra característica histórica esencial? La mayor parte de las lecturas de la modernidad, que son "autolecturas", están de acuerdo en decir que la gran novedad es el hombre, es decir el hecho de que el hombre se conciba como el lugar último de toda legitimación. Es, seguramente, un movimiento que fue inaugurado, igualmente, por Descartes, haciendo del ego humano el fundamento incuestionable de la verdad filosófica. Pero el nuevo comienzo cartesiano, la modernidad somnolienta por decirlo así, se ignora a sí misma como modernidad, como escala en la historia. Si Descartes emprende la tarea de "comenzar todo de nuevo desde los fundamentos", desde el ego, es estrictamente "para establecer algo firme y constante en las ciencias".(102) Descartes mismo quiere realizar el sueño literalmente ahistórico de la metafísica, no quiere problematizar su ambición intemporal.

Con Kant, la modernidad, otro nombre de la Aufklärung, se descubre a sí misma. Su objeto privilegiado se vuelve precisamente la pregunta "¿qué es el hombre?". Atento a la dimensión inédita de la historia y al giro que ella exige de la razón filosófica, Kant mira al hombre en una perspectiva "pragmática", es decir como un ser en devenir, un ser libre que puede y debe hacer algo de sí mismo, que piensa la humanidad bajo los auspicios de un proyecto de libertad. El campo de actualización de esta libertad no puede ser sino la historia. Es en ella que habrán de cumplirse los fines de la razón. La razón sigue siendo concebida, siguiendo la herencia de la metafísica, como superación de lo temporal, hacia lo universal, pero es en el tiempo, o la historia, que deberá efectuarse esa superación. La razón, como empresa de Aufklärung, o sea la razón práctica, nunca es adquirida definitivamente. No se realiza sino en la salida, mejor, en el salir de la humanidad de su estado de inferioridad, que es uno de heteronomía o de determinación por otro distinto a ella misma.

La modernidad se afirma así por la accesión de la humanidad a la autonomía, a la responsabilidad de sí misma. Es por esto que se ha podido decir que la modernidad correspondía filosóficamente a una "muerte de Dios", muerte que sería, de algún modo, directamente palpable en la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios. Lo que está muerto es ciertamente Dios concebido como principio último desde el cual se dejaría comprender el conjunto de nuestro mundo. De aquí en adelante es desde el ser humano que el mundo, y por lo tanto la historia, deberá cobrar sentido. Sería falso, sin embargo, decir que el hombre asumiría entonces el lugar de Dios. Porque el hombre kantiano se sabe

rigurosamente finito. La imposibilidad de probar la existencia de lo divino no es sino el recordatorio más insistente.

Para la modernidad que piensa Kant, el descubrimiento del hombre va aparejado al descubrimiento de la historia. Accediendo por la Aufklärung a la autonomía de su propio destino, la humanidad se sabe entregada a la historia, en lo que puede tener de grande y de bestial. No es azar que Kant haya dedicado a la historia, a la política y a las preguntas de su tiempo algunos de sus más brillantes ensayos (Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita, 1784; ¿Qué es la Ilustración?, 1785; su reseña sobre la obra de Herder, Ideas de una filosofía de la historia de la humanidad, 1786; Aclaración del concepto de raza humana, 1785; Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana, 1786; ¿Qué es orientarse en el pensamiento?, 1786; Sobre el uso de los principios teleológicos en filosofía, 1788),(103) que han dado cuerpo a lo que Foucault denominó la ontología del tiempo presente. Tampoco es por azar que los primeros y la mayor parte de estos escritos consagrados a la historia sean contemporáneos de los Fundamentos de la metafísica de las costumbres (1785). Porque la historia no se deja contemplar por el filósofo, sino desde el punto de vista moral, como realización de los fines autónomos de la razón práctica, siendo la pregunta cardinal, en efecto, la de saber si la historia hace perceptible un progreso de la humanidad en la vía de su destino moral. Si la moralidad stricto sensu no puede nunca ser objeto de una verificación empírica, ¿hay al menos un progreso en el orden "legal" o jurídico (la Doctrina del derecho, interesada exclusivamente en la legalidad de la interacción, conformará después de todo la primera parte de la Metafísica de las costumbres) de las instituciones humanas?

En otras palabras, ¿es legítimo aplicar al campo recientemente descubierto de la historia la idea de finalidad de la que se sirve nuestro juicio reflexionante en su observación de la naturaleza? La respuesta de Kant será, en esencia, fiel al espíritu de la tercera Crítica: la perspectiva teleológica es una orientación natural e inevitable de nuestra facultad de juzgar (en este caso la historia), pero no podría dar lugar a cogniciones objetivas. Por lo tanto es necesario limitarse cuando se trata de prestar sentido al devenir histórico a "conjeturas", "hipótesis" y simples "ideas", precaución que se refleja ya en el título de los artículos de Kant sobre la historia. ¿La historia deja entonces adivinar una dirección hacia una finalidad cualquiera? El reflejo inicial de Kant, que se opondrá en este punto tanto al optimismo cientificista de la Aufklärung como a las reconstrucciones metafísicas de la historia (la de Herder por ejemplo) será escéptico. "La madera de la que está hecho el hombre", suspira, "está tan curvada que no se puede tallar

en ella algo recto".(104) El contexto de donde se toma este pasaje revela que se debe asociar la metáfora de la curvatura a la "inclinación animal y egoísta" de la naturaleza humana.(105) Al lado de algunas rarísimas manifestaciones de sensatez, la filosofía se arriesga a no encontrar en el curso de la historia "sino un tejido de locura, de vanidad estéril, incluso con frecuencia de maldad y sed de destrucción".(106) Tanto es así que si la historia posee algún destino, no podrá resultar, y esa será la conjetura de Kant, sino del antagonismo inveterado de egoísmos. Haciendo un poco eco a las teorías del liberalismo económico que hacen depender el bienestar colectivo de la competencia entre los individuos, de la rivalidad instintiva que hace de "mano invisible" de la providencia, Kant avanzará la hipótesis según la cual sólo la fricción de los egoísmos podría favorecer la eclosión de las mejores disposiciones de la humanidad, susceptibles de conducir a la edificación de una comunidad política que repose sobre principios jurídicamente justos. La "insociable sociabilidad" de los hombres sería como el resorte secreto, la astucia de la Razón, dirá pronto Hegel, del progreso hacia la civilización: "El medio del que se sirve la naturaleza para sacar adelante el desarrollo de todas sus disposiciones es su antagonismo en la sociedad, siempre que éste se revele sin embargo, a fin de cuentas la causa de un orden legal en ella. Entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir su tendencia a entrar en sociedad, tendencia sin embargo ligada a una constante resistencia a hacerlo, lo que amenaza sin cesar con escindir esta sociedad".(107)

La insociable emulación incita en efecto a los hombres a sobrepasarse unos y otros y desarrollar todos sus talentos, capacitándolos así para abandonar el estado de naturaleza. Es otra vez la elevación por encima del reino natural, su insigne sublimidad, la que podría hacer descubrir a la humanidad que ella no realizará sus más altas posibilidades sino en "una sociedad en la cual la libertad bajo leyes exteriores se encontrara ligada, en el más alto grado posible, a un poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa" —he ahí, dice Kant, lo que podría ser la "tarea suprema de la especie humana". Es en todo caso la única que permite asignar una finalidad a las tribulaciones históricas de los hombres.

La constitución civil de una sociedad de derecho, como fin de la especie, no es pensable ella misma sino a partir del ideal de una constitución legal que rigiese las relaciones entre los estados. Ningún pueblo podrá desarrollar una constitución democrática (que Kant llama republicana) mientras los estados sigan manteniendo entre ellos un estado de guerra. La nación que se las

ingeniara para dotarse unilateralmente de una constitución republicana, fundamentada sobre una representación popular y la igualdad de todos los ciudadanos, no tardaría en sufrir las agresiones guerreras de sus vecinos. La idea republicana encierra como condición que la guerra sea descartada, lo que no es posible, por supuesto, sino en una perspectiva “cosmopolítica”, lo que explica el título del ensayo de Kant de un esbozo de la historia universal desde un punto de vista cosmopolita que corresponde notoriamente a la idea desarrollada al final de la Crítica de una filosofía comprendida de manera “cósmica” o cosmopolita, alineada con los fines esenciales de la humanidad. Kant mismo propondrá el bosquejo de tal pacificación de los estados en su Proyecto de paz perpetua de 1795. Es a una “Sociedad de naciones” a la que correspondería, sugiere este ensayo, administrar la paz perpetua entre los estados, percibida como el telos secreto de la historia. Sueño utópico, se responderá. Sin duda, pero que sin embargo sí ha tenido, destellos de realización. La “Sociedad de Naciones” fundada inmediatamente después de la primera guerra mundial, y que fue la antecesora de la ONU, se inspiró directamente en el proyecto de Kant.(108)

Pero doscientos años antes de la ONU, de la caída del muro de Berlín y del nuevo orden de países europeos, Kant estaba muy consciente del carácter altamente hipotético de sus reflexiones. La insociable sociabilidad de los hombres, que podría igualmente conducir a una paz eterna de otro orden, la de las catacumbas, no autoriza pues sino a una esperanza. El estado cosmopolita no tiene sentido sino a título de ideal regulador, sirviendo de faro para las aspiraciones de la razón política. Pero el ser humano es un ser de esperanza y la ontología del presente que inaugura la filosofía kantiana de la historia no puede evitar escrutar a través de este presente los indicios que autorizan todavía una ontología del todavía no: “Aunque este cuerpo político sólo existe por el momento como un bosquejo muy grosero, un sentimiento, sale por así decirlo, a la luz entre todos sus miembros que adhieren a la conservación del todo: y esto da la esperanza de que después de muchas revoluciones ocurridas en esta transformación llegará finalmente un día a establecerse lo que la naturaleza tiene por diseño supremo establecer, a saber una situación cosmopolítica universal como un hogar en el seno del cual se desarrollarían todas las disposiciones originales de la especie humana”.(109)

Lo que no era todavía sino una lejana esperanza en la obra de 1784 encontró súbitamente una primera aproximación en las reivindicaciones de la Revolución francesa. En 1798, en lo que fue el último libro publicado por Kant, antes de la edición de sus cursos por sus alumnos, El Conflicto de las facultades, el

pensador, ahora ya de 74 años, tuvo la vivacidad de preguntarse si los ideales de la Revolución podían, de un modo o de otro, confirmar las esperanzas de una razón de pretensión cosmopolítica. La esperanza tiene en efecto siempre necesidad de aferrarse a los signos, los indicios o las promesas. El signo casi profético de una tendencia moral de la especie humana lo percibirá Kant menos en los acontecimientos de la Revolución mismos, demasiado contemporáneos todavía para poder ser objeto de una apreciación histórica adecuada, que en la toma de posición, en el plan de los principios, que ella despertó entre todos sus observadores ilustrados: “La revolución de un pueblo espiritualmente rico, que hemos visto producirse en nuestros días, puede tanto triunfar como fracasar, puede estar llena de miserias y de atrocidades a tal punto de que un hombre reflexivo, si pudiera, al emprenderla por segunda vez, esperar lograrla con éxito, no se decidiría nunca a intentar de nuevo esa experiencia a semejante precio; esta revolución, digo, encuentra, sin embargo, en los espíritus de todos los espectadores (que no han estado implicados personalmente en este juego) una toma de posición, a nivel de sus anhelos, que raya en el entusiasmo, y cuya exteriorización misma implicaba un peligro; toma de posición, por lo tanto, que no puede tener otra causa que una disposición moral en la especie humana”. (110)

Si el curso tortuoso de los asuntos humanos deja entrever un progreso hacia lo mejor, es porque sus revoluciones, conducidas, idealmente, en nombre de una justicia más amplia, no pueden dejar de producir monumentos o acontecimientos que hacen época, milestones, como dicen magníficamente los anglosajones, que son como recordatorios de la humanidad de su propia promesa de moralidad y tras los cuales es imposible dar marcha atrás. Ciertamente, existen y sempiternamente, recaídas de la colectividad humana en la barbarie, pero son justamente estos monumentos o signos conmemorativos de la razón los que permiten identificarlos como retrocesos de la humanidad. Hay logros de la historia que funcionan de tal suerte que después de ellos nada puede ser como antes. He aquí lo que el entusiasmo prodigado por la Revolución habrá sido para Kant y para la historia de nuestra humanidad.

Para nuestro destino intelectual en un sentido amplio, es decir metafísico, es el descubrimiento kantiano de la historia, del hombre y de su racionalidad posible lo que habrá marcado un hito en la odisea de la razón.

▪

1- C.R.P., b 26; Oeuvres, i, p. 777; T.P., pp. 46–47. Es una página particularmente importante, hay que señalarlo, porque Kant define ahí todo el proyecto de su Crítica y de la metafísica que trata de hacer posible.

2- Idem. El término “trascendental” no tiene toda la univocidad deseable en la C.R.P., y a fortiori en las investigaciones kantianas, denotando a veces un conocimiento que supera la experiencia (que llamaremos mejor “trascendente”), a veces una investigación sobre la posibilidad del conocimiento a priori, pero que funciona muy frecuentemente como un sinónimo de la noción de a priori. Para no complicar inútilmente la inteligencia de nuestro propósito, es en este último sentido como lo tomaremos aquí. Le correspondería a un estudio más detallado disociar lo trascendental de lo a priori.

3- C.R.P., B XXII; Oeuvres, i, p. 743; T.P., p. 21.

4- C.R.P., a 51/b 75; Oeuvres, i, p. 812; T.P., p. 77.

5- Recordemos especialmente la fórmula de Rêves d’un visionnaire (1766) que define la metafísica como “la ciencia de los límites del entendimiento humano” (Ak., II, 336; Oeuvres, i, p. 586).

6- C.R.P., a 99; Oeuvres i, p. 1406: T.P., p. 111.

7- Cada vez que Kant se arriesgará a hablar de “cosas en sí”, o de lo que ellas podrían ser, las asimilará a la idea de un sustrato “inteligible”. Ese será el estatus de la libertad, como prerrogativa de lo que en nosotros no forma parte del mundo fenoménico.

8- A esto se dedica la obra más influyente de la filosofía analítica anglosajona, de Peter Strawson, The bounds of sense, Methuen, Londres, 1966.

9- C.R.P., a 55/b 79; Oeuvres, i, p. 815; T.P., p. 79.

10- C.R.P., a 57/B 81–82; Oeuvres, i, p. 816–817; T.P., p. 80.

11- C.R.P., a 62 /b 87; Oeuvres, i, p. 820–821; T.P., p. 83: "Pero el uso de este conocimiento puro reposa sobre esta condición de que los objetos, a los que se pudiese aplicar, nos sean dados en la intuición. Porque sin intuición, a todo nuestro conocimiento le faltan objetos y queda completamente vacío. La parte de la lógica trascendental que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento y los principios sin los cuales absolutamente ningún objeto puede ser pensado, por tanto, es la Analítica trascendental y al mismo tiempo una lógica de la verdad".

12- C.R.P., a 64/b 89; Oeuvres, i, p. 822; T.P., p. 85.

13- Prolégomènes, Ak., IV, 323; Oeuvres, II, p. 100; trad. Jean Gibelin, Vrin, p. 99.

14- Vorlesungen über die Metaphysik, Erfurt, 1821, reeditado en 1988 por Wissenschaftliche Buchgersellschaft, Darmstadt, p. 78 (Ak., XXVIII, II/1, p. 576).

15- C.R.P., a 85/b 117; Oeuvres, i, p. 842; T.P., p. 100.

16- C.R.P., a 125; Oeuvres, i, p. 1424–1425; T.P., p. 140.

17- C.R.P., a 216/b 263; Oeuvres, i, p. 946; T.P., p. 198.

18- Kant lo reconoce expresamente al final de la Deducción, a 130, Oeuvres, i, p. 1428, T.P., p. 146: “Los conceptos puros del entendimiento son solo posibles a priori, e incluso con respecto a la experiencia, necesarios, porque nuestro conocimiento tiene que ver sólo con fenómenos cuya posibilidad reside en nosotros mismos, de los que la relación y la unidad (en la representación de un objeto) se encuentra simplemente en nosotros, (y) por consecuencia deben preceder a toda experiencia”.

19- Prolégomènes, § 18–19.

20- Prolégomènes § 19; Ak., IV, 298–299; Oeuvres, II, p. 71; trad. Jean Gibelin, Vrin, p. 68.

21- C.R.P., a 302/b 359; Oeuvres, i, p. 1018; T.P., p. 256.

22- C.R.P., a 307/b 364; Oeuvres, i, p. 1022; T.P., p. 259.

23- C.R.P., a 343/b 401; Oeuvres, i, p. 1048; T.P., p. 279.

24- C.R.P., a 345–346/b 403–404; Oeuvres, i, p. 1050; T.P., p. 281.

25- C.R.P., a 346/b 404; Oeuvres, i, p. 1050; T.P., p. 281.

26- C.R.P., b 156; Oeuvres, i, p. 870; T.P., p. 135 y passim.

27- Cfr. Paul Ricoeur, Soi–mëme comme un autre, Seuil, París, 1990.

28- Hay que notar que Kant no habla de la antinomia de la razón sino en singular (cfr. Volker Gerhard y Friedrich Kaulbach, Kant, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, p. 7).

29- Carta a Garve del 21 de septiembre de 1798 (Ak., XII, pp. 257–258).

30- C.R.P., a 476/b 505; Oeuvres, i, p. 1127; T.P., p. 365. Kant afirmaba también en el prefacio de la primera edición (A XIII) que no podría haber ningún problema metafísico que no haya sido resuelto o que al menos no pudiese encontrar la clave de su solución en su Crítica de la razón pura.

31- C.R.P., a 533/b 561; Oeuvres, i, p. 1168; T.P., p. 394.

32- C.R.P., a 707–708/b 735–736; Oeuvres, i, p. 1294; T.P., p. 489. Para lo que sigue, consultar nuestro estudio “La conclusion de la Critique de la raison pure”

en Kant–Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant–Gesellschaft, De Gruyter, Berlín, Nº 81, 1990, pp. 129–144.

33- C.R.P., b 26; Oeuvres, i, p. 777; T.P., p. 46.

34- C.R.P., a 796–797/b 824–825; Oeuvres, i, p. 1359; T.P., p. 539.

35- Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. Victor Delbos, Delagrave, París, 1907, p. 136, Ak., IV, 421; Oeuvres, II, p. 285; trad. Delbos, Delagrave, p. 136.

36- C.R.P., a 802/b 830; Oeuvres, i, p. 1363; T.P., p. 542.

37- C.R.P., a 796/b 824; Oeuvres, i, p. 1358–1359; T.P., p. 538.

38- Sobre este motivo de elevación por encima de la condición animal para la fenomenología de la ley moral, consultar mi artículo “Zur Phänomenologie des moralischen ‘Gesetzes’. Das kontemplative Motiv der Erhebung in Kants praktischer Metaphysik”, en Kant Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant–Gesellschaft, De Gruyter, Berlín, tomo 91, Nº 4, 2000, pp. 385–394.

39- C.R.P., a 809/b 837; Oeuvres, i, p. 1368; T.P., p. 545.

40- Idem.

41- C.R.P., a 810/ b 838; Oeuvres, i, p. 1369; T.P., p. 546.

42- Según el título de la sección central del Canon, a 804/b 832; Oeuvres, i, p. 1364; T.P., p. 543.

43- C.R.P., a 741/b 769; Oeuvres, i, p. 1319; T.P., p. 509. Hay que señalar que Descartes decía también en el preámbulo a sus Meditaciones Metafísicas destinadas a los doctores de la facultad de teología de París que “esas dos preguntas, sobre Dios y sobre el alma, eran las principales que debían ser demostradas más por las razones de la filosofía que de la teología”.

44- C.R.P., a 830–831/b 858–859; Oeuvres, i, p. 1383; T.P., p. 557.

45- C.R.P., a 831/b 859; Oeuvres, i, p. 1384; T.P., p. 557.

46- Hay, en el corpus kantiano, tres candidatas para esta metafísica de la naturaleza: Opus postumum (que tematiza, entre otros, el pasaje de los principios metafísicos de la naturaleza a la física empírica), los Primeros Principios Metafísicos de la ciencia de la naturaleza (1786) y la Analítica de los principios de la primera Crítica. La aspirante más plausible podría ser la obra de 1786, pero la dificultad es que Kant anuncia aún la aparición de una metafísica de la naturaleza en el prefacio de su Crítica de la facultad de juzgar de 1970. De hecho, la obra de 1786 es circunstancial, destinada a conmemorar el centenario de los Principia de Newton. Dejemos a los especialistas la tarea ingrata de destilar una metafísica de los gruesos legajos del Opus postumum. En el fondo, la metafísica de la naturaleza se encuentra ya en la Analítica de los principios de 1781, lo que los epistemólogos y los científicos han comprendido siempre acertadamente.

47- Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefuhl des Schönen und Erhabenen, Ak. XX, 44; citado según la traducción (modificada) de Alexis Philonenko, Théorie et praxis dans la penseé morale de Kant et de Fichte en 1793, Vrin, París, 1968, p. 67.

48- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 405; Oeuvres, II, p. 265; trad. Delbos, Delagrave, p. 108.

49- Critique de la raison pratique, Ak., v, 8; Oeuvres, II, p. 615; trad. François Picavet, Presses Universitaires de France, 1966, p. 6. Crítica de la razón práctica. Edición bilingüe alemán español, trad. Dulce María Granja Castro (revision técnica de Peter Storandt), Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2005.

50- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 393; Oeuvres, II, p. 251; trad. Delbos, Delagrave, p. 88.

51- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 399–400; Oeuvres, II, p. 258–259; trad. Delbos, Delagrave, p. 99.

52- He aquí lo que Kant habría podido recordar a las éticas contemporáneas de la comunicación (cfr. Jürgen Habermas, Morale et communication, Cerf, París, 1986) que creen inspirarse en su ética interpretando el imperativo moral como una invitación a la discusión democrática y responsable de las normas de acción. Para Kant, quien piensa que se puede discutir la norma moral se excluye de la ética. La distancia que reivindica la ética del discurso de cara a las normas morales (que reduce a convenciones) correspondería en el espíritu de Kant a una situación de neutralidad ética o de amoralidad, rigurosamente inhumana. El ser

humano se encuentra siempre y ya, en tanto que ser razonable pero finito, confrontado con la llamada del deber. Este primado de la obligación incondicional en ética ha sido revalorizado por Emmanuel Lévinas (cfr. Totalité et infini, Nijhoff, La Haya, 1961, Totalidad e infinito, trad. Miguel García–Baró, Sígueme, Salamanca, 2020 (Colección Hermeneia 8)) que defiende, con esto, un hito kantiano en la filosofía contemporánea.

53- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak. IV, 421; Oeuvres, II, p. 285; trad. Delbos, Delagrave, p. 137.

54- Critique de la raison pratique, Ak., v, 15; Oeuvres, II, p. 623; trad. Picavet, Presses Universitaires de France, París, p. 13 (texto tomado de la introducción donde se define la idea de una crítica de la razón práctica).

55- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 407; Oeuvres, II, p. 267; trad. Delbos, Delagrave, p. 112.

56- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 408; Oeuvres, II, p. 268; trad. Delbos, Delagrave, p. 114.

57- Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 429; Oeuvres, II, p. 295; trad. Delbos, Delagrave, p. 150.

58- Por lo menos a título de programa filosófico, Alain Renaut, “De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?)” en Bulletin de la Société française de philosophie, sesión del 22 de febrero de 1986, pp. 81–131.

59- Métaphysique des Moeurs, Primera parte: Doctrina del derecho, Ak., VI, 230; Oeuvres, III, p. 479; trad. Alexis Philonenko, Vrin, París, 1971, p. 104. La metafísica de las costumbres, trad. Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 2005.

60- Le Conflit des facultés, Ak., VII, 85. Volveremos al pensamiento político de Kant en el apartado 2.9. El conflicto de las facultades en tres partes, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2020.

61- Consultar, por ejemplo, Fondements de la métaphysique des moeurs, Ak., IV, 439; Oeuvres, II, p. 307; trad. Delbos, Delagrave, p. 168.

62- C.R.P., a 830/b 858; Oeuvres, II, p. 1383; T.P., p. 557.

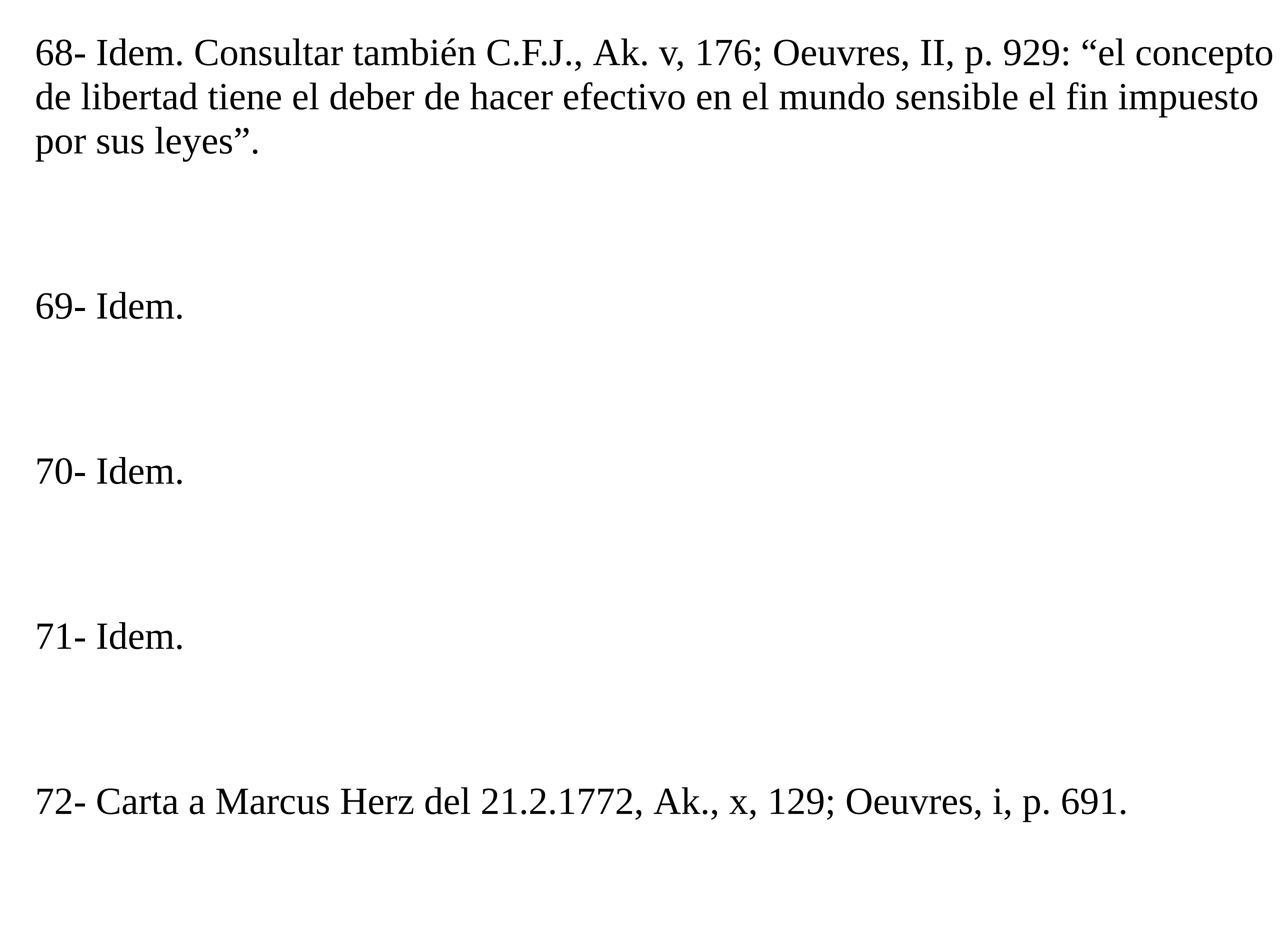
63- Consultar a este propósito el estudio de Luc Ferry, Homo Aestheticus. L’invention du goût à l’age démocratique, Grasset, París, 1990.

64- Critique de la faculté de juger (en adelante C.F.J.), Ak., v, 176; Oeuvres, II, p. 929. Crítica de la facultad de juzgar, trad. Pablo Oyarzún, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2006.

65- Idem.

66- Idem.

67- C.F.J., Ak., v, 195; Oeuvres, II, p. 952.



68- Idem. Consultar también C.F.J., Ak. v, 176; Oeuvres, II, p. 929: “el concepto de libertad tiene el deber de hacer efectivo en el mundo sensible el fin impuesto por sus leyes”.

69- Idem.

70- Idem.

71- Idem.

72- Carta a Marcus Herz del 21.2.1772, Ak., x, 129; Oeuvres, i, p. 691.

73- Sobre el abandono del programa antiguo entre 1772 y 1786, consultar Herman Jean de Vleeschauwer, La déduction transcendentale dans l’ouvre de Kant, tomo III, Librairie Ernest Leroux, París, 1937, p. 343. Antes de 1772, Kant, fiel en esto a los moralistas anglosajones, no distingue para nada las esferas de la moralidad y del gusto. En 1765 había anunciado en efecto un libro con el título de una Crítica del gusto moral (consultar para este propósito Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Presses Universitaires de France, París, 1905, 1969, pp. 86, 242).

74- C.F.J., Ak., v, 215; Oeuvres, II, p. 972. Sobre esta limitación del alcance del conocimiento del juicio estético, donde la hermenéutica de Gadamer vio un giro subjetivista que priva al arte de una pretensión de verdad, ver nuestra Introduction à Hans–Georg Gadamer, Cerf, París, 1999, capítulo 1.

75- Sobre este tema véase la introducción de Alexis Philonenko a su traducción de la Critique de la faculté de juger, Vrin, París, 1974. Ha sido seguido en esta vía por Luc Ferry y Alain Renaut.

76- C.F.J., Ak., v, 250; Oeuvres, II, p. 1018.

77- Cfr. C.R.P., a 838–839/b 866–867; Oeuvres, i, p. 1389; T.P., p. 561–562.

78- La interesante oposición entre el platonismo, fuente de toda metafísica, y Platón mismo, cuyo arte dialéctico habría sido sobre todo una reflexión sobre la finitud, por tanto sobre la imposibilidad de una metafísica dogmática, está hoy representada, por un lado, por académicos de la Escuela de Tubinga (cfr. Hans Krämer, Platone e i fondamenti della metafísica, Vita e pensiero, Milán, 1982; en francés, Marie–Dominique Richard, L'enseignement oral de Platon, Cerf, París, 1986, y el número especial de Études philosophiques consagrado a la Escuela de Tubinga en 1998), que sitúan en la teoría de los principios de Platón el fundamento del idealismo metafísico, pero también por Martin Heidegger, quien, siguiendo a Nietzsche, hace remontar la aventura metafísica a Platón, y del otro lado, por la filosofía hermenéutica de Hans–Georg Gadamer. Oponiéndose tanto a la Escuela de Tubinga como a su maestro Heidegger, es en la práctica del diálogo, de inspiración socrática, donde Gadamer descubre la verdadera filosofía de Platón (cfr. Hans–Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bando VII: Plato im Dialog, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990; en francés: L'art de comprendre, Aubier, París, tomo i: 1982, tomo II: 1990). La función del filósofo será justamente mostrar a quienes pretenden controlar y enseñar los principios algorítmicos de la acción y de lo que es (a los sofistas pues) que el saber humano no consiste en control. La metafísica es seguramente impensable sin la obra de Platón, y es en este espíritu que hemos hecho alusión a las decisiones metafísicas del platonismo en nuestro trabajo, ¿pero tenía Platón alguna? Su erudita ironía hace casi indecidible la cuestión.

79- C.R.P., a. 838–839/b 866–867; Oeuvres, i, p. 1389; T.P., p. 561–562.

80- Idem.

81- Retomo en lo que sigue los desarrollos de mi ensayo “L’actualité de la Religión dans les limites de la simple raison” en Jean Ferrari (ed.), L’Année 1793 Kant–Sur la politique et la religion, Vrin, París, 1995, pp. 211–215.

82- Referencias tomadas de la nota de Alexis Philonenko en Emmanuel Kant, Oeuvres III, p. 13.

83- Consultar la nota del traductor en la misma obra, p. 1366. Se podría pensar sin embargo que “este sentido de lo sagrado” sea un fenómeno propio del siglo XX (como lo atestigua a su manera la obra clásica de Rudolf Otto, Le Sacré, 1917) en el que se presupone el derrumbe de toda especie de racionalidad religiosa. Estando la racionalidad ocupada desde entonces por la ciencia, lo religioso ya sólo puede incumbirle a un orden numinoso o sagrado. Reprochar a Kant no haber tenido el sentido de lo sagrado es como reprocharle no ser del siglo XX.

84- Cfr. Jean Grondin, Kant et le problème de la philosophie: l’a priori, Vrin, París, 1989.

85- C.R.P., a 830/b 858; Oeuvres, II, p. 1383; T.P., p. 557.

86- Se le encuentra sin embargo en Emmanuel Kant, Lettres sur la morale et la

religión, trad. Jean–Louis Bruch, Aubier–Montaigne, París, 1969, p. 189.

87- Idem.

88- Critique de la raison pratique, Ak., v, 79; Oeuvres, II, p. 704; trad. Picavet, Presses Universitaires de France, p. 83.

89- C.R.P., a 804–805/b 832–833; Oeuvres, i, p. 1365; T.P., p. 543.

90- Sobre la importancia del concepto de límite para el pensamiento crítico, cfr. Robert Theis. “Aspects et perspectives du problème de la limite dans la philosophie théorique de Kant” en Tijdschrift Voor Filosofie, vol. 52, Nº 1, 1990, pp. 62–89, http://www.jstor.org/stable/40886137. Consultado 28/IV/2022.

91- C.R.P., a 751–752/b 779–780; Oeuvres, i, p. 1326; T.P., p. 514. Consultar también el escrito de 1796, Annonce de la prochaine conclusion de un traité de paix perpétuelle en philosophie, en Oeuvres, III, pp. 417–431.

92- Cfr. Carl Joachim Friedrich, “L’essai sur la paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant” en el trabajo colectivo La philosophie politique de Kant, Presses Universitaires de France, París, 1962, pp. 139–161.

93- C.R.P., a 809/b 837; Oeuvres, i, p. 1368; T.P., p. 545.

94- Cfr. Logique (curso de Kant publicado por su discípulo G. B. Jäsche en

1800), Ak., IX, 25. Traducido por Louis Guillermit, Vrin, París, 1979, p. 25. Lógica. Acompañada de una Selección de reflexiones del legado de Kant, trad. María Jesús Vázquez, Akal, Madrid, 2000 (Col. Clásicos del pensamiento).

95- Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique (1798), trad. Michel Foucault, Vrin, París, 1964; nueva traducción de Pierre Jalabert, en Oeuvres III, pp. 937–1144. Antropología en sentido pragmático. Edición biligüe alemán–español, trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storant, Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2014.

96- Cfr. Emmanuel Kant, Pédagogie (curso editado por Rink en 1803), trad. por Alexis Philonenko bajo el título de Réflexions sur l'éducation, Vrin, París, 1966; nueva trad. por Pierre Jalabert, en Oeuvres, III, pp. 1145–1203. No existe traducción al español.

97- Anthropologie, Ak., VII, 119; trad. Michel Foucault, Vrin, p. 11; trad. Pierre Jalabert, Oeuvres, III, p. 939.

98- Réponse à la question: qu'est–ce que les lumières? (1785), Ak., VIII, 35; Oeuvres, II, p. 209. ¿Qué es la Ilustración?, trad. Concha Roldán, M. Francisco Pérez López, Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2013.

99- Michel Foucault, "Curso del año 1983 sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung" en Magazine litteraire, París, Nº 207, mayo 1984, p. 35.

100- Lo confirma Bernard Bourgeois, "L'histoire de la raison selon Kant" en Revue de theologie et de philosophie, Librairie Droz, París, Troisième série, vol. 115, Nº 2, 1983, pp. 165–174.

101- C.R.P., A IX; Oeuvres, i, p. 727; T.P., p. 6.

102- René Descartes, inicio de la primera Meditación.

103- Escritos agrupados eficazmente en la compilación: Emmanuel Kant, La philosophie de l'histoire, trad. Stéphane Piobetta, Gonthier–Montaigne, París, 1947 (retomado en la colección Médiations de Gonthier, 1965).

104- Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Ak., VIII, 23; Oeuvres, II, p. 195; trad. Piobetta, p. 35. Idea para una historia universal en clave cosmopolita, trad. Alberto Vital, UNAM, México, 2006 (Col. Pequeños Grandes Ensayos).

105- Idea de inspiración luterana según la iluminadora interpretación de Alexis Philonenko, Théorie et praxis dans la pensé morale et politique de Kant et de Fichte en 1973, Vrin, París, 1968, p. 28, retomado en las notas de la edición de la Pléaide (Oeuvres, II, p. 437).

106- Idée d'une histoire…, Ak., VIII, 18; Oeuvres, II, p. 188; trad. Piobetta, p. 27.

107- Idée d'une histoire…, Ak., VIII, 18; Oeuvres, II, p. 192; trad. Piobetta, p. 31.

108- Cfr. Edgar Gerwin, "Kant and the Idea of the Society of Nations", en Actes

du congrês d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo–américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974, Éditions de l'Université d' Ottawa, Ottawa, 1976, pp. 525–541.

109- Idée d'une histoire…, Ak., VIII, 28; Oeuvres, II, p. 202; trad. Piobetta, p. 42.

110- Le Conflit des facultés, Ak., VII, 85; Oeuvres, III, p. 895; trad. Piobetta, p. 171. El conflicto de las facultades en tres partes, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2020.

3. El postkantismo

Resulta banal pero lo que ya no es pensable después de Kant es la filosofía prekantiana.

1) La metafísica racionalista perdió toda credibilidad porque nunca supo tender un puente entre sus conceptos y el ser. La crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios invalida en efecto todo el esfuerzo del racionalismo: mientras un abismo interpretativo se abra entre las ficciones del pensamiento y la realidad objetiva, la razón humana deberá hacer su duelo de un conocimiento certero de lo suprasensible. Los ideales de la metafísica clásica (el alma, el mundo, Dios entendido como totalidad del saber) deberán transmutarse en simples ideas reguladoras, o en postulados, que sirven para orientar el conocimiento y la acción.

2) Pero Kant también refutó al empirismo o su pretensión de reivindicar el estatuto de filosofía primera. La experiencia no satisface, en efecto, el requisito de universalidad cuya realidad sí se percibe en las ciencias puras tanto como en el imperativo moral. No queda por tanto sino una salida para la filosofía: la de concebirse como teoría de los principios que están a la base de las ciencias y de la interacción humana potencialmente moral.

Kant destruyó, entonces, es decir, volvió a abrir,(1) la noción común de metafísica, que comprendía primero una ontología (metaphysica generalis, entendida como ciencia del ser en tanto ser) y después una metafísica especial de lo suprasensible (metaphysica specialis), repartida en las tres ramas de la psicología, la cosmología y la teología racionales.(2) La distinción elemental de los fenómenos y de las cosas en sí es suficiente para aniquilar el proyecto de una ontología que sea ciencia del ser en sí. Es que la idea de un conocimiento del en sí encierra ya una contradicción en los términos, si es verdad que yo no puedo saber qué es el objeto sin la mirada que lanzo sobre él.(3) El fenomenalismo, un logro consolidado después de Kant, equivale a la ruina de la ontología, puerta de entrada de la metafísica clásica. El descrédito sobre toda reflexión ontológica se mantendrá al menos hasta Heidegger.

Lo que viene después de la ontología será una teoría de los principios del orden racional y matemático que nuestro entendimiento imprime en los fenómenos. Kant mismo propondrá sustituir el proyecto soberbio de una ontología por el programa más modesto de su propia analítica del entendimiento puro que se contenta con señalar las condiciones de posibilidad de la experiencia y de su penetración científica.(4) Es esa epistemología, los principios de la ciencia que son también los del orden fenoménico, la que querrá ser la "metafísica de la naturaleza", la nueva "ontología" categorial.

Kant atacó las tres vías de la metafísica especial en su crítica de la razón dialéctica. Repatriando las tres posibilidades de esta metafísica al seno de la razón pura, mostró cómo la metafísica multiplica los paralogismos y los sofismas cada vez que pretende demostrar sus ficciones. El silogismo teórico, la única forma de razón que conoce la metafísica, se muestra en todos lados incapaz de producir conocimientos reales de lo suprasensible. Sólo el terreno de la filosofía práctica desbrozado por la nueva metodología de la razón práctica permite conservar un porvenir para los tres objetos privilegiados de esta metafísica: la libertad, la inmortalidad del alma y Dios. La libertad descubre el espacio de una moralidad al menos posible. Su imperativo autoriza la esperanza de un bien soberano según el cual una felicidad proporcional a la moralidad podría sernos otorgada a favor de una existencia futura, de la que, sin embargo, no sabemos nada. Sólo esta coherencia interna de la moralidad permite salvar los propósitos capitales de la metafísica especial, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, necesarios para la esperanza que engendra la sublimidad insigne de la ley moral, haciendo de nosotros legisladores autónomos en un mundo inteligible.

Es posible concluir que el proyecto kantiano de una metafísica de la naturaleza y de las costumbres remplaza, palabra por palabra, el dueto clásico de una metafísica general (que sería ontología) y una metafísica especial. La filosofía, como saber con pretensión a priori, no será ya una ciencia del ser en sí y de lo sobrenatural, sino una investigación de los principios de la ciencia y de la acción. El hombre, que se vuelve por primera vez el objeto privilegiado de la filosofía, renuncia a un conocimiento que sobrepasa sus posibilidades para organizar su propio mundo en función de normas autónomas, por lo tanto, dignas de universalidad. La coherencia de la posterioridad de Kant es no haber hecho nada más, después de haber tomado acta de la destitución kantiana de la metafísica tradicional, que recorrer a zancadas ese campo de una metafísica humana de la naturaleza y de las costumbres. Claramente, la reflexión

poskantiana ha sido o bien una ética, muy frecuentemente injertada a una filosofía de la historia, o bien una teoría de la naturaleza o de las ciencias (epistemología, positivismo y, más recientemente, un análisis del lenguaje como a priori de toda experiencia). En cuanto a la reflexión, romántica esencialmente, que quiso esquivar las exigencias de universalidad de una metafísica de la naturaleza y de las costumbres, no ha podido hacer otra cosa que desembocar en una forma de estética (Nietzsche y el posmodernismo reinante son ejemplos de ello), posibilidad de la filosofía que entreabrió la tercera Crítica.

Es pues el espacio mismo de la meditación filosófica el que volvió a ser puesto en construcción con Kant y con toda su posterioridad. No es sino normal que la preocupación de los primeros lectores de Kant haya sido justamente la del sistema de la filosofía. Todo estaba por rehacerse después de Kant. Su Crítica de la razón pura, según el dicho de Mendelssohn, había destruido todo, lo había deshecho todo. En ese punto había un consenso grande. Había menos acuerdo acerca de la nueva metodología que Kant pretendía proponer al futuro sistema de la filosofía. Según Schopenhauer, esta vez, “todo el mundo se había percatado de que algo grandioso había sucedido, pero nadie sabía exactamente qué”.(5) ¿Kant preconizaba un nihilismo puro y simple (como lo creyó Jacobi), un empirismo de raigambre humeana o, como se podía tal vez creer, una reorganización de la metafísica leibniziana? ¿Cómo conciliar en efecto el fracaso de la metafísica en la primera Crítica y su salvamento en la segunda?

El primer discípulo importante de Kant, Karl Leonard Reinhold (1758–1823), abordó la cuestión en sus Cartas sobre la filosofía kantiana de 1786, escritas en un estilo muy popular que favoreció la difusión del kantismo, pero en la perspectiva muy particular de Reinhold. ¡Ni la Crítica de la razón práctica, ni la Crítica de la facultad de juzgar, en la que Kant mismo había evocado el ideal de un “sistema de la filosofía”, ni La Religión habían aparecido todavía! Reinhold explicó a sus contemporáneos que si Kant había destruido la metafísica, era para fundamentarla mejor pero sobre las bases de la razón práctica.(6) La verdadera ambición del kantismo habría sido, pues, la de preparar el equivalente a una metafísica teológico–moral. Kant era así todo lo contrario de un nihilista. Era, por el contrario, él mismo quien quería combatir el nihilismo de su época encontrando finalmente los apoyos firmes para la metafísica. Así, la primera recepción del kantismo estuvo dominada por la preponderancia marcada de la metafísica de las costumbres, que venía a compensar, de algún modo, la humillación de la razón en la Crítica de la razón pura.

Inspirado por la Revolución francesa, J. G. Fichte (1762–1814), el padre del idealismo alemán,(7) radicalizó inmediatamente el primado kantiano de la razón práctica, insistiendo primero menos en su vocación teológica (que le valió, por lo demás, una acusación de ateísmo, pero cuyos motivos no eran sino políticos) que sobre la idea jacobina de una racionalización del mundo por la acción práctica. Fichte postula así en el fundamento de la filosofía la idea de un Yo [Moi] activo que busca actualizarse en el mundo, lo “No–Yo”. Este principio de una actividad originaria ejercida por el Yo le permite descubrir, y se volverá algo decisivo en el idealismo por venir, la unidad escondida de la metafísica de la naturaleza y de las costumbres, clave del sistema de la filosofía si se debe entender por sistema, según la definición dada por Kant, “la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea”.(8) La idea o principio de un Yo activo domina de hecho la filosofía moral y la filosofía teórica: así como el sujeto práctico se vuelve progresivamente amo del universo por su acción, así el sujeto cognoscente se apropia del mundo extranjero de la naturaleza (del “No–Yo”, ¡qué fórmula!) sometiéndola a sus propias categorías.

En el límite, y los idealistas alemanes lo rebasarán gustosos, está la dicotomía de lo teórico y de lo práctico que terminará por difuminarse, hasta ya no volver a aparecer en realidad en todo el idealismo. En efecto, conocer lo real o actuar sobre él es casi lo mismo: en las dos actividades, se trata de imponer a una masa informe (el No–Yo) las exigencias universales del Yo. Se puede entonces sostener sobre este principio de un Yo actuante, desprendido al comienzo de la preeminencia del sujeto práctico en Kant, todo el sistema de la filosofía, la nueva metafísica que quería instituir la Crítica de la razón pura.

La filosofía, o “Doctrina de la ciencia” en la ambiciosa terminología de Fichte, tomará la forma sistemática de una teoría del Yo como sujeto activo que se realiza tanto en el orden de la práctica como en el de la ciencia. Este Yo concebido como sujeto rigurosamente primero y autónomo, del que viene toda legitimación, se convertirá en el equivalente de un sujeto absoluto. Es así que el sujeto finito de Kant cedió poco a poco su lugar a la idea embriagadora de un sujeto perfectamente soberano que no reconoce en la naturaleza y la esfera práctica sino producciones del Yo que busca sobrepasar sus límites o la alteridad opresora del No–Yo. Los contemporáneos de Fichte rápidamente aclamaron su pensamiento como el primer esbozo del “sistema de la filosofía” que habría querido ser la filosofía trascendental de Kant. La idea kantiana de una filosofía cósmica que no será nunca realizada in concreto no satisfizo el apetito especulativo de sus primeros herederos. No querían contentarse con aprender a

filosofar, querían completar la filosofía, fundándose sin embargo en el espíritu del kantismo, aunque se modificara la letra. Fichte considera que este espíritu reside en la idea de una legislación absolutamente originaria del Yo, determinante para la ciencia y también para la práctica. El "fundamento" de la filosofía, la espontaneidad absoluta de la libertad creadora del Yo, por fin se había encontrado. No faltaba sino constituir el sistema bajo la forma de una teoría totalizante del Yo o del sujeto absoluto como fuente de toda experiencia.

Ignorando voluntariamente las prohibiciones críticas de Kant, todos los idealistas intentaron consumar la idea de un sistema coherente de la filosofía como teoría del sujeto absoluto. Fichte, es verdad, todavía daba su lugar a la finitud del sujeto humano concibiendo la moralidad como una tarea infinita para el Yo práctico, siempre irrealizable. De igual manera la sumisión del No–Yo a las exigencias de universalidad del Yo se limitó para él a un ideal regulador para el ser finito que somos. Se puede hacer retroceder, pero nunca suprimir la frontera del No–Yo, es decir, de lo que todavía no está penetrado por la racionalidad del Yo.

Es justamente esta idea, eminentemente kantiana, de un "límite" del Yo la que irritará a los sucesores de Fichte en la vía del idealismo. ¿No es en verdad incoherente, para un sistema de filosofía, establecer un límite a un sujeto absoluto, por lo tanto ilimitado? Si el sujeto absoluto se encuentra limitado, no es para nada absoluto. F. W. J. Schelling (1775–1854) se opondrá entonces a la incongruencia de un absoluto concebido a la manera de una tarea infinita, nunca terminada. El absoluto está ya realizado o no lo está, no hay una tercera posibilidad. Confiar la realización del absoluto al paso de un hacer práctico es introducir un elemento de dependencia en el principio incondicionado. Si el absoluto debe depender de la finitud, no se trata de un absoluto. Es necesario entonces refundar la concepción finita de la actividad absoluta en la Doctrina de la ciencia de Fichte. Se renunciará también a una visión demasiado "subjetivista" del absoluto heredada del kantismo: el absoluto realizado no se manifiesta únicamente en el pensamiento o la acción del sujeto humano, aun si el Yo de Fichte lo presentaba de vez en cuando con un rostro transhumano, está ya presente, en tanto que absoluto realizado y objetivo, en la naturaleza o en lo que se supone como lo "otro" del Yo. Desde ese momento ya no hay diferencia en pensar el absoluto como sujeto (en el espíritu de la filosofía trascendental) o como naturaleza (según la filosofía de la naturaleza que Schelling, seguido en esto por Hegel, rehabilitará).(9) Es más, el absoluto deberá ser comprendido, en tanto realización que no tolera ninguna alteridad y, por tanto, ninguna diferencia,

como identidad o indiferencia absoluta. Introducir una diferencia en el absoluto equivaldría a proponer una alteridad que comprometería el carácter absoluto.

Las diferencias (el bien y el mal, el sujeto y el objeto, el yo y la naturaleza, el pensamiento y el ser) no son sino perspectivas limitadas del pensamiento finito que se deben trascender, o disolver, cuando se llega al nivel de la filosofía como pensamiento de lo absoluto. Esta concepción totalizante del absoluto como ausencia de diferencias no está exenta de rigor. En efecto, todo en el absoluto debe participar de este absoluto. Si el absoluto tolerara a su lado otro que él, dejaría de ser justamente absoluto, encontrándose limitado por esta capa de alteridad.

Consecuentemente, el absoluto schellinguiano, que recuerda al de Spinoza, no se deja pensar sino en términos divinos, como lo que rebasa todo lo que nuestro entendimiento puede concebir, si es verdad que conceptualizar quiere decir limitar. Atendiendo a la soberanía de lo absoluto, las distinciones humanas o finitas se revelan como periféricas o excéntricas. El entendimiento pierde necesariamente al absoluto si se quiere plegar a sus vanas definiciones. Dios, como comienzo absoluto, se encuentra más allá de todo concepto. En la última filosofía de Schelling, el absoluto resistirá así a toda captura filosófica. Se adivina la sublimidad en el misterio inexplicable, porque es gratuito, del ser: ¿por qué hay ser y no nada? Es una pregunta para la que la filosofía no tendrá nunca respuesta. Privada de un acceso positivo a esta gratuidad del ser, todo el esfuerzo de la filosofía no es finalmente sino negativo. Sujeta al principio de razón, que explica todo fenómeno a partir de lo que le precede, la filosofía muestra su incapacidad para pensar un comienzo absoluto, que no se manifiesta positivamente sino en la mitología y la revelación.(10) En cierto sentido, Schelling acentúa el giro fichteano hacia un sujeto que es rigurosamente autónomo, es decir absoluto, pero su autonomía es tal que termina por escapar del sistema de la filosofía, condenada a una vanidad periférica, que debe ser reemplazada por la mitología y la revelación.

El esfuerzo sistemático de G. W. F. Hegel (1770–1831) nacerá de una protesta contra esta aparente abdicación del concepto filosófico. Si Fichte comprometía el rigor del sistema de la filosofía al hacer pender la razón de la acción de la finitud, Schelling hizo otro tanto propulsando lo absoluto en un más allá del pensamiento. Un absoluto que renunciara al pensamiento no sería tal según Hegel. Estaría en efecto privado de la reflexión que caracteriza toda conciencia de sí, la cual debe ser constitutiva del absoluto concebido como principio

autónomo. Lejos de borrar las diferencias y distinciones finitas, el sistema filosófico deberá integrarlas como momentos esenciales en la realización de lo absoluto, correspondiendo a su acceso a la conciencia de sí. Es que el absoluto debe hacer la experiencia plena y completa de la alteridad, de la escisión y de la negaciónn para imponerse en tanto que absoluto, mostrando que puede atravesar y soportar todas las diferencias.

El principio de este sistema será lo que Hegel llama en primer lugar la “idea”. ¿Cuál idea precisamente? No se sabe de antemano, porque la idea es representada como un principio abstracto simple, que no ha pasado todavía todas sus pruebas. Toda la apuesta del sistema de Hegel consistirá en mostrar que lo real, o el ser, está secretamente llevado y constituido por un principio ideal, aquél que la tradición siempre quiso apostrofar con el nombre de Razón. Su sistema ambiciona, pues, establecer, para retomar una fórmula de la que Hegel mesuraba todas las consecuencias, que lo racional es real y lo real es racional. ¿Cómo? Demostrando que toda efectividad resulta de una producción de la Idea. Pero no es sino al término del sistema, dividido en tres momentos (ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza, filosofía del Espíritu), que será verificada la realidad de la Idea como principio lógico y totalizante. Señalemos que el final del sistema quedará marcado por el concepto del Espíritu. ¿Qué debe entenderse por esto? Hegel define el Espíritu como “la Idea realizada que se conoce a ella misma”.(11) Esta caracterización de la Idea encierra tres momentos esenciales: un punto de partida ideal, duplicado por una realización concreta y por una conciencia de sí:

1) Para empezar, Hegel postula que el principio de lo real encarna alguna cosa ideal. Es, en efecto, vano buscarlo en otra cosa que lo ideal, ya se trate de la naturaleza o de la materia, el principio de toda realidad, la “naturaleza”, la “materia” e incluso la “realidad” son ya nociones que pertenecen a un orden conceptual que se engendra a sí mismo (como la Ciencia de la lógica se esforzará en mostrar haciendo derivar unas de otras todas las categorías fundamentales del pensamiento). Sostener que el principio de lo real es Idea, es significar que todo puede ser llevado al orden del pensamiento. Todo lo que la idea pone como su otro, como exterior al concepto, queda necesariamente como una idea, una producción conceptual. La idea se hace así valer como el logos último, el denominador común de lo real, su esencia, su fundamento o su a priori. Pero hay que mostrarlo, se dirá y nadie lo sabe mejor que Hegel. El sistema no tendrá otra tarea que reproducir y pensar en su extensión más plena el despliegue de la Idea en todas las esferas de lo real. Es claro que la Idea no

puede tomarse como sujeto absoluto de realidad si no impregna toda su sustancia.

2) Es por esto que Hegel postula enseguida que el Espíritu, principio totalizante de lo real, es la idea realizada, efectiva, demostrada. Es decir que la Idea no es una simple quimera, que flota nebulosamente por encima de la efectividad, sino un principio activo, que impregna todos los estratos de lo que se toma por lo otro de la Idea, es decir, la naturaleza. El segundo momento del sistema hegeliano, que sigue la lógica de la Idea, será en consecuencia una filosofía de la naturaleza cuya finalidad es revelar en toda producción de la naturaleza una eficacia de la Idea, exteriorizándose en su otro para probarse como principio último. Un principio que no penetraría aquello de lo que es principio no sería principio. Por consecuencia no es sino realizándose en el mundo, en la naturaleza o en el No–Yo, que la idea realizada podrá ser principio.

3) El tercer momento del Espíritu será así la Idea realizada que se conoce a sí misma, que ha logrado la conciencia de sí. Sin embargo, la Idea no se conoce a sí misma en tanto que principio sino cuando inviste la totalidad de lo real. No es entonces más que en favor de esta realización que la Idea se descubrirá como sujeto libre, autónomo y totalizante, al englobar toda alteridad, al conquistar la conciencia de sí como Espíritu, es decir, como “la Idea realizada conociéndose a sí misma”. La función de la filosofía será desarrollar sobre el terreno del concepto, cuyo sistema ha mostrado que no tolera nada exterior a sí, esta autorrealización de la Idea, exponiendo el relato de su ascenso a la conciencia de sí como sujeto absoluto.

Se podría preguntar qué de esta concepción vertiginosa, pero extraordinariamente coherente, de lo absoluto y de su cumplimiento filosófico puede tener todavía algo en común con la herencia kantiana. ¿El idealismo absoluto de la posteridad de Kant no es, en el fondo, un anti–Kant? Para comprender en qué este rostro de la posteridad de Kant extrae su inspiración de la filosofía trascendental, se debe reconocer en el absoluto hegeliano una extrapolación del sujeto autónomo de Kant, el que imponía a priori sus conceptos a los campos de la naturaleza y de la libertad. La sumisión secreta de la naturaleza a las exigencias de universalidad de la razón, en términos fichteanos, la sujeción del No–Yo a los preceptos del Yo, es la chispa que dio origen a una filosofía del absoluto que incorpora toda forma de alteridad.

Pero Kant hablaba aún de exigencias de la razón. Las aspiraciones universales de

la subjetividad no eran todavía efectivas, no designaban sino las tareas o las ideas reguladoras de la razón, básicamente, ficciones. La racionalidad dependía menos del ser que del deber ser. Es precisamente esta dimensión del deber ser la que Hegel decidió descartar del sistema de la filosofía, motivación que explica toda la distancia que lo separa de Kant. Esta crítica del deber ser se aplica, en efecto, tanto a la filosofía práctica como a la filosofía teórica, por poco que las dos esferas se dejen todavía disociar en Hegel.

1) Si la metafísica de la naturaleza de Kant ha demostrado luminosamente que la subjetividad transponía sus propias categorías al mundo natural (suprimiendo de facto su semblante de alteridad), cometía según Hegel la inconsecuencia de renunciar a la Idea de un sistema totalizante de la naturaleza, contentándose con reconocer un ideal tímidamente regulador de la ciencia. ¿Por qué reducir la racionalidad a un siempre deseo piadoso, desprovisto de efectividad, después de haber establecido claramente que el conjunto de la experiencia no era sino una producción del Espíritu? Introducir el deber ser en el sistema de la razón teórica es amputar su efectividad. Pero renunciar a la racionalidad de lo real, ¿no es renunciar, clamará Hegel, a la filosofía?

2) El mismo argumento para el deber ser práctico. La razón propone un orden racional a la praxis, pero para proclamar inmediatamente su carencia de efectividad. El imperativo categórico asigna una tarea interminable a la subjetividad humana que seguirá siempre sometida a tendencias consideradas irracionales, porque son sensibles. Con Kant y Fichte, la moralidad queda por definición, irrealizable o imposible de ser verificada. ¿No es esto una vez más rebajar la racionalidad al rango de una simple veleidad, indiferente a su realización, por lo tanto, sabotear la efectividad de la razón, principio (¿o postulado?) de la actividad filosófica?

Si Hegel criticó, pero para llevarla a cabo, la metafísica de la naturaleza de Kant, intentando descubrir la racionalidad plena de la naturaleza, secretamente penetrada por el concepto, se esforzará en mostrar que la metafísica de las costumbres se encuentra también ya cumplida en los asuntos humanos. Si lo real es racional, la moralidad debe también estar ya realizada. Esta moralidad efectiva será la de la Sittlichkeit, de la realidad ética siempre actuando en las costumbres (Sitten) y las instituciones, jurídicas sobre todo, de una comunidad dada. Una filosofía del derecho vendrá entonces a remplazar la metafísica abstracta de la moralidad. Encontrará la garantía última de la eticidad objetiva en el concepto de Estado: “El Estado es la realidad en acto de la Idea moral objetiva

—el espíritu moral como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se conoce y piensa y cumple lo que sabe y porque lo sabe”.(12) Solo la institución que es el Estado de derecho es capaz de dar realidad objetiva y concreta a la libertad del sujeto kantiano, haciendo jurídicamente posible, en efecto, la cohabitación del conjunto de libertades (lo que Kant, hasta donde sabemos, no ignoraba). Sin el marco estatal, nacido de una sustancia ética ya actualizada a nivel de la familia y de la civilidad, la libertad no es nada: “El Estado es la realidad en acto de la libertad concreta, pero la libertad concreta consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares reciben su pleno desarrollo y el reconocimiento de sus derechos (en los sistemas de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que se integran por sí mismos al interés general, o bien lo reconocen consciente y voluntariamente como la sustancia de su propio espíritu y actúan para él como su objetivo final”.(13) El Estado representa así el principio, pero también la encarnación por excelencia de una metafísica de las costumbres, la realización concreta de la libertad o de la razón práctica kantiana. Él ofrece el testimonio último de la racionalidad de lo real cuya más pura expresión, transpuesta de la eticidad realizada al pensamiento, se articulará en el sistema de la filosofía.

Esta idea de una realización efectiva de la libertad en el Estado, tal como la piensa el sistema, es la que suscitó inmediatamente las más vivas oposiciones de los herederos de Hegel, divididos después de la muerte de su maestro en 1831 en hegelianos de derecha, que favorecen la tangente teológico–lógica del sistema, y de izquierda, desencantados por la proclamación especulativa de la racionalidad de lo real y de su orden estatal. El hegeliano de izquierda más conocido hoy y cuya eficacia histórica habrá sido más vasta, ha sido Karl Marx (1818–1883). Sus intuiciones filosóficas nacieron justamente de una crítica del Estado hegeliano. Él pronto denunció una construcción idealista que desconocía la irracionalidad persistente de lo real, particularmente la división del espacio social en clases antagónicas e irreconciliables. Lo real está lejos de ser racional, pero, y en esto Marx sigue siendo un poco hegeliano, forzosamente debe llegar a serlo por la abolición de las clases sociales, es decir, la victoria inevitable del proletariado en la lucha de clases, motor de la historia.

¿No estamos otra vez a mil leguas de Kant? Menos de lo que se podría pensar, porque es la dimensión del deber ser de la metafísica de las costumbres lo que Marx opone eficazmente al hegelianismo.(14) El mundo no es todavía moral, pero está llamado a devenirlo gracias a la acción práctica de los sujetos que no tienen más que tomar conciencia de su autonomía virtual. Marx reactualiza de

esta manera el primado kantiano de la razón práctica, resultado de una renuncia a las estériles construcciones filosóficas de la razón teórica, renovada en la famosa tesis de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo, cuando lo que importa es transformarlo”. La quiebra de la metafísica simplemente teórica, cuyo sistema idealista, incluso en su reflexión sobre el derecho objetivo que aparecía como el último avatar, precipitó una rehabilitación de la razón práctica kantiana.

Esta revaloración programática de los imperativos de la praxis no fue un fenómeno aislado en el universo de las ideas de la época. En realidad, la crítica del sistema hegeliano en nombre del primado de la razón práctica y de la finitud, nervio del esfuerzo kantiano, atraviesa como un hilo rojo las reacciones más viscerales al hegelianismo que haya conocido el siglo XIX. Contra la toma de posición del sistema a favor de la totalidad, de lo universal y de la lógica, Søren Kierkegaard (1813–1855), el antecesor del existencialismo, invocará la irreductibilidad de la conciencia ética individual, confrontada a una decisión personal de cara a la nada de su propia existencia en el tiempo. Al rehabilitar la cesura kantiana de los fenómenos y de las cosas en sí, marca de nuestra finitud, Arthur Schopenhauer (1788–1860) recordará lo que las producciones de la razón teórica, o representativa, pueden tener de imaginarias y de periféricas con respecto a una realidad opaca, regida secretamente por el juego irracional de las voluntades. Friedrich Nietzsche (1844–1900) prolongará su empresa de socavación desenmascarando todas las pretensiones de verdad como perspectivas aleatorias y deformaciones que responden a las exigencias inconfesables de una voluntad darwiniana de supervivencia por el poder. Por supuesto, la deconstrucción nietzscheana afectará también, y sobre todo, a las ilusiones de la conciencia moral, cuya primacía proclamaban Kant, Fichte y Kierkegaard, y en cierto sentido Marx. Pero Nietzsche ataca sobre todo la heteronomía de las morales tradicionales, la alienante sumisión de la voluntad a ilusiones y trans–mundos metafísicos. Sin embargo, esta destrucción genealógica de la moral se efectúa en nombre de lo que debe todavía llamarse una moral de la autonomía, de la autenticidad, de la lucidez y de la veracidad,(15) momentos que siguen siendo eminentemente kantianos. Si Marx, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, por nombrar sólo a los más conocidos hoy, denuncian en el logicismo del sistema hegeliano una recaída en las ilusiones teóricas de la metafísica prekantiana, es para finalmente reactivar, de una manera en cada ocasión distinta e independiente, la precedencia reconocida por Kant a la metafísica de las costumbres y a la autonomía de una razón práctica en tanto que finita.

Subterráneamente, la posteridad de Hegel habrá sido la ocasión de un regreso, más o menos confesado, a las preocupaciones de la filosofía práctica de Kant. Subterráneamente porque este regreso al Kant de la metafísica de las costumbres no es evidente sino para nosotros, es decir, desde el punto de vista del siglo XX. Es que las reacciones de Kierkegaard, Marx y Nietzsche no tuvieron impacto directamente constatable sobre el pensamiento filosófico oficial (inventado, en aquel entonces) del siglo XIX. La mayor parte de estos antihegelianos habían renunciado a la filosofía. Marx había optado por la economía política y el trabajo subversivo de autores tan marginales como Kierkegaard o Nietzsche se circunscribía a la literatura más que a la filosofía sistemática. De modo que su contribución filosófica no será reconocida sino hasta el siglo XX (¡y todavía no lo es por entero!). Se ha tenido que esperar al existencialismo de los años veinte (alrededor de Jaspers, Heidegger y, más tarde, Sartre y Merleau–Ponty) para ver reaparecer las intuiciones de Kierkegaard. El reconocimiento filosófico de Marx, bajo otra forma de existencialismo data también de la misma época con autores como Karl Korsch (Marxismo y filosofía, 1923) y Georg Lukács (Historia y conciencia de clases, 1923), cuya obra daría lugar, en los años treinta, a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y de lo que se ha llamado algunas veces el marxismo occidental (Gramsci, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas).(16) Nietzsche siguió siendo en general un autor marginal, influyendo en todas las corrientes, pero ha hecho escuela recientemente, por mediación de Heidegger, en el movimiento del deconstructivismo francés (de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida). Su deconstrucción (de ahí su nombre) de todas las formas de metafísica proviene claramente de Nietzsche pero también, y muy evidentemente, de Kant.(17)

Inmediatamente después de Hegel, sin embargo, es menos este redescubrimiento de la prioridad de una razón práctica, de una “metafísica de las costumbres”, que un retorno al Kant de la Crítica de la razón pura, por lo tanto a una suerte de “metafísica de la naturaleza” lo que provocó una reorientación crucial de la reflexión filosófica. Fue un retorno a Kant que habría reemplazado la metafísica tradicional por el programa de una epistemología de las ciencias exactas. Desde el punto de vista de la Dialéctica trascendental, que censuraba las pretensiones totalizantes de la razón pura, la filosofía de Hegel se dejaba descalificar fácilmente como la última aberración de la metafísica dogmática, prekantiana. El sentido de la crítica kantiana era justamente poner término al sueño metafísico de un sistema totalizante del saber, haciendo derivar el conjunto de lo real de los principios racionales. Frente a las ciencias exactas, que estaban conquistando su autonomía como ciencias experimentales, las especulaciones de un Schelling o

de un Hegel sobre los principios dialéticos de la química o de la física debían parecer una distracción romántica de la razón. De ahí en adelante serán las ciencias positivas las encargadas de administrar las diversas ramas del saber que antes incumbían a la enciclopedia de las ciencias filosóficas. La única vocación que se ofrece todavía a la filosofía es la de convertirse en teoría de la ciencia o en epistemología, cuya función será elucidar los principios a priori que garantizan la objetividad del saber científico.

Para el siglo XIX poshegeliano, es esta nueva vía que Kant quería abrir para la filosofía, aniquilando todas las pretensiones metafísicas de la razón pura. Es bajo la forma de un "regreso a Kant", explícita en esta ocasión, que se efectúa este giro positivista de la filosofía al que se le dará el nombre de neokantismo. El primer gran representante de este movimiento, que domina la escena filosófica europea de 1860 a 1933, fue Hermann Cohen (1842–1918). Su obra fundamental de 1871, La teoría kantiana de la experiencia, interpretaba la Crítica de la razón pura como una epistemología de las ciencias exactas, entiéndase, las físico–matemáticas. Hay en Kant, ciertamente, una teoría general de las matemáticas y de la física pura, pero los neokantianos no siempre mesuraron la finalidad de este estudio. La investigación sobre los fundamentos a priori de estas ciencias no era un fin en sí mismo; su objetivo era abrir la vía a una reflexión sobre los cimientos metodológicos de la metafísica. Su fundamento vendrá de la eficacia de la razón práctica, descubierta al final de la Crítica de 1781, en el revolucionario Canon de la razón pura. Los neokantianos creyeron que la Dialéctica era la última palabra de Kant sobre la cuestión de la posibilidad de la metafísica. El aporte propiamente positivo de la Crítica, prometido por Kant, debería encontrarse en la doctrina de los principios de la Analítica. Leyendo la Crítica al revés, de la Dialéctica a la Analítica, concluyeron que era esta "metafísica de la naturaleza", es decir la epistemología de las ciencias, la que reflejaba la solución de Kant al problema de la filosofía. Las únicas proposiciones sintéticas a priori que se puede permitir la filosofía, en tanto que metafísica de la experiencia, serían las que aclararan los principios de las ciencias experimentales. Las ciencias tratan, temáticamente, de los datos empíricos, pero los someten a principios conceptuales de organización, es decir, a ciertos a priori racionales que la filosofía debe aclarar, por supuesto, si, ha de conservar una razón de ser en el universo de saberes.

La atención de los neokantianos se consagró en primer lugar a las ciencias físico–matemáticas, siguiendo el aparente ejemplo de Kant. Poco a poco la pregunta trascendental sobre las "condiciones de posibilidad de la experiencia",

es decir de las ciencias, se amplió al dominio de las ciencias humanas que intentaban entonces definir su respetabilidad metodológica respecto de las ciencias puras. Así, Wilhelm Dilthey (1833–1911) colocó su meditación epistemológica sobre la metodología de las ciencias humanas bajo el leitmotiv kantiano de una “Crítica de la razón histórica”. Kant había, en efecto, limitado su investigación sobre los fundamentos del saber sólo a las ciencias racionales, la matemática, la física y la metafísica. Si otras ciencias alimentan una pretensión de objetividad, es entonces legítimo y necesario investigar su justificación científica. Incluso si la intención de Kant, repitámoslo, no era reducir la filosofía a la teoría de las ciencias, la omnipresencia de la epistemología en la filosofía contemporánea representa incontestablemente uno de los legados más duraderos y más coherentes de la posteridad de Kant. Cuando nos preguntamos, por ejemplo, si la sociología, la historia o el psicoanálisis son ciencias y a título de qué, somos herederos indirectos de Kant y de su crítica del pensamiento dogmático, es decir del discurso que omite reflexionar sobre sus propias condiciones de posibilidad. Desde Kant, la pregunta crítica de la legitimidad y de la legitimación de los saberes llegó a ser algo irrenunciable para la investigación filosófica. Karl Popper es de los que se identifican enérgicamente con esta herencia del kantismo,(18) encontrando en ella la manera menos ineficaz de resistir a los asaltos siempre repetidos de la metafísica y de la mistificación especulativa.

Se debe, sin embargo, preguntar si conviene reducir la filosofía a este tipo de cuestionamiento. La filosofía siempre se ha comprendido, efectivamente, como ciencia rigurosamente primera, como ciencia fundamental. La filosofía conserva sin duda su pretensión por lo fundamental preguntándose sobre los a priori de la ciencia, pero es el hecho de la ciencia el que funciona como fenómeno primero. La filosofía se vuelve epistemología y se transforma entonces en disciplina de segundo grado, en “metarreflexión”, más o menos indispensable, sobre las condiciones de un saber que ya existe y que no tiene necesidad de la filosofía para continuar su camino. La filosofía deja de ser entonces una ciencia propiamente primera. El que rehabilitará, para el siglo XX, la idea de que la filosofía pueda convertirse en una ciencia absolutamente primera será Edmund Husserl (1859–1938). Su “fenomenología” se coloca bajo el mandato, aparentemente banal pero audaz para la filosofía de su época, de un “regreso a las cosas mismas”, encomienda que ha de comprenderse en el sentido de una crítica de la epistemología que le rodeaba, que partía de la facticidad contingente de las ciencias exactas. Husserl invita así a la filosofía a volver a ser con pleno derecho una teoría de los fenómenos fundamentales.

Esta fenomenología tomará la forma de una “filosofía trascendental”, título que no puede dejar de recordar a Kant. Pero es a Descartes y a Hume a quienes Husserl escogerá como origen el proyecto de una reflexión trascendental, entendiendo con esto una empresa originariamente fundante que legitima todas las pretensiones del saber a partir del fundamento primero que es, para todo proceso reflexivo, el ego. La subjetividad ha de comprenderse como conciencia intencional, es decir, una conciencia que siempre es conciencia de algo, enfoque intencional de una esfera de objeto. En tanto que enfocada en el objeto, la intencionalidad procede originariamente del sujeto mismo. Es pues sobre la base inaugural de un ego trascendental que será posible fundar las constituciones intencionales de zonas de objetividad. La objetividad, es decir el recorte de un enfoque del objeto por la intencionalidad, recibe así su fundamento último de la subjetividad constituyente. La filosofía primera, la fenomenología originaria, será así una teoría del sujeto fundamental mismo, sobre el cual podrán después edificarse “ontologías regionales” que desvelarán los fundamentos esenciales (“eidéticos”, en la terminología bastante platonizante de Husserl) que constituyen dominios de objetos dados (la naturaleza, la matemática, etc.). La ciencia misma, hecho primero para el positivismo, debe derivarse de un proyecto intencional y encontrar su fundamento en una fenomenología trascendental erigida como filosofía primera y rigurosamente fundante.

El mérito evidente de Husserl es haber renovado la idea de que la filosofía pueda ser algo más que una epistemología constantemente remolcada por la positividad de las ciencias. Ella puede volver a ser ciencia fundamental mostrando cómo toda esfera de objeto resulta, a priori, de una constitución egológica. En cierto modo, Husserl sigue, sin embargo, prisionero del paradigma epistemologista de su tiempo. Su análisis del ego privilegia en efecto la actitud cognitiva de un sujeto que conoce o que percibe un objeto, aún constituido por una motivación intencional. Todo sucede como si el sujeto humano se encontrara reducido a la función de un cogito estrictamente intelectual, cuya actividad de conocimiento sería el modo de actualización primero. Husserl perpetúa así el modelo cartesiano de un sujeto visto exclusivamente como cosa pensante que había sido determinante para la epistemología, incluso para el idealismo poskantiano, prolongando el vector kantiano de una metafísica de la naturaleza que deriva de las categorías del entendimiento teórico. Unánimes en reconocer los límites de su herencia, los discípulos de Husserl intentaron radicalizar la intención fenomenológica de su maestro purgándola de sus residuos teóricos. Max Scheler (1874–1928) abrió esta vía iniciando el programa de una fenomenología de las emociones que se inspiraba en las filosofías de la vida desarrolladas por autores

como Bergson y Nietzsche. No es pues casualidad que el trabajo de Scheler desemboque en una ética, que tomó la forma de un debate sistemático con la moral kantiana.(19) La rehabilitación de la filosofía práctica iniciaba.

Es Martin Heidegger (1889–1976) quien, bien consciente de su deuda con Scheler,(20) llevó a cabo la revolución más radical en esta destitución del sujeto teórico que debía llegar a un redescubrimiento del sujeto práctico, repitiendo así la revolución fundamental de la Crítica de la razón pura. La fenomenología, con la que Heidegger se identifica debe, en tanto que teoría de lo fundamental o filosofía primera, partir del ego como fuente última de legitimación, pero este ego ya no será el sujeto neutro del conocimiento (la “conciencia trascendental”), sino un sujeto que existe primero en el modo de la preocupación o de la inquietud. Lo que preocupa al ego es su ser más propio en tanto que ser en el mundo responsable de su libertad y de su autonomía. Este sujeto que somos, y que Heidegger llamará Dasein (“ser–ahí”), se definirá como el ser al que le toca ser su propio ser. El Dasein no está entregado al automatismo ciego de sus instintos, sino que está habitado por una insigne apertura a sí mismo, que se puede calificar de ética en tanto está abierto a la posibilidad de ser auténtico. Inspirándose ampliamente en motivos kierkegaardianos, Heidegger piensa el Dasein como un ser profundamente libre, confrontado con la angustia de una decisión sobre la orientación de su ser. Proyectado en un mundo que no domina, el Dasein trata de salir adelante con la existencia implicándose en proyectos de comprensión que constituyen el mismo número de posibilidades de su ser–en–el–mundo. La ciencia y la actividad cognitiva, los paradigmas del neokantismo así como los de la fenomenología, no son sino modos secundarios de la inquietud radical que obsesiona al Dasein. Por ellas, el Dasein se asegura el dominio de una esfera determinada del ser. Se ve que la ciencia no puede ser un hecho primero porque ella deriva de la inquietud del Dasein, que es una inquietud práctica, una inquietud de sí como ser–en–el–mundo posiblemente autónomo.

El Dasein se caracteriza así por una apertura al ser que tiene (todavía) que ser, el ser que puede ser. El Dasein no está fijo en el ser, a la manera de otros seres de la naturaleza, no existe sino en las posibilidades de ser que puede asumir o no asumir por sí mismo. Para escapar a esta elección de sí, que siente como angustiante, porque lo confronta con su finitud, el Dasein se refugia muy frecuentemente en la comodidad de las ideas recibidas, a lo que Heidegger llamará la ideología anónima del “uno” impersonal [en francés, on], la cual tiene por función descargar al Dasein de la decisión que le incumbe en lo que tiene

que ver con sus posibilidades éticas fundamentales. A la libertad posible de un ser–en–el–mundo autónomo, que ha de ser reconquistada incesantemente, el Dasein prefiere la seguridad alienante y la heteronomía de las seguridades del "uno". El Dasein existe entonces de manera rigurosamente inauténtica, "impropia", en la que deja, por decirlo así, de ser Da–sein, es decir, el lugar de una apertura y de un diálogo sobre sus posibilidades de ser. Esta inautenticidad, o heteronomía, corresponde a una degradación o una alienación del hombre, porque el Dasein elige entonces existir como una especie de máquina que no tiene que cuestionarse sobre su ser. Precipitándose en preocupaciones mundanas, el Dasein interrumpe así el diálogo abierto sobre sí mismo al que está convidado como ser radicalmente libre.

La degradación de cara a lo que puede ser el hombre como ser ético está tan bien anclada que Heidegger la considerará un "existencial", es decir una estructura fundamental de nuestro ser–en–el–mundo. Del hueco de esta degradación esencial, el ser–en–el–mundo auténtico, la libertad que es, pero que recubre también al Dasein, tomará la forma de una "llamada", de una llamada de la conciencia (Gewissen, por lo tanto conciencia en el sentido moral del término). Esta llamada, en tanto existencial que habita a todo Dasein, no tiene un contenido preciso, sigue siendo formal, no atañe sino al modo de ser del Dasein en su conjunto. Se hace escuchar entonces, casi tautológicamente, como un "querer tener una conciencia", como una llamada [appel], o mejor todavía, un recordatorio del Dasein a sí mismo.(21) Recuerda en efecto al Dasein que él no es él mismo, a saber libertad, mientras se abandone a la quietud hipnotizante del "uno", que equivale a una renuncia a sí mismo del Dasein. En un léxico del que no se debe desconocer el alcance ético, Heidegger afirma que el grito de la conciencia revela al Dasein su propia culpabilidad (Schuldigsein), su falta esencial. La culpabilidad hacia sí radica en que el Dasein descubra, gracias a esta llamada, que se pierde a sí mismo cuando se entrega sistemáticamente a la heteronomía del "uno", obstruyendo así el espacio de una libertad y de una lucidez posibles a las que está invitado en tanto que Dasein, o llamado de la conciencia.

A riesgo de herir ciertas sensibilidades, se debe reconocer en la propuesta heideggeriana un cierto retorno al Kant de la metafísica de las costumbres, más allá del Kant de la metafísica de la naturaleza que había prevalecido en la fenomenología trascendental, el neokantismo y, en cierto sentido, en los sistemas teóricos del idealismo. Oponiéndose a la reducción de la subjetividad humana a una función meramente cognitiva o mentalista, Heidegger renueva el primado

kantiano de la razón práctica, la misma que había animado las primeras reacciones parafilosóficas al idealismo, las de Kierkegaard y de los jóvenes hegelianos. Esta primacía de la razón práctica (término que Heidegger evitará utilizar, pues la noción de razón sigue estando asociada al ideal contemplativo de una teoría) se manifiesta en el carácter imperativo e inmediato de un llamado a sí mismo, o de una autonomía posible, que arranca al hombre del círculo de la heteronomía. Igual que Kant había percibido en el imperativo categórico una elevación de la humanidad por encima del reino de la naturaleza, así Heidegger verá en la apertura a un ser–en–el–mundo auténtico la determinación fundamental del Dasein como un ser al que le corresponde primero en su ser la libertad posible de este ser. En los dos casos, el imperativo es una incitación a la autonomía, o, negativamente, la lucha que siempre ha de reemprenderse contra la heteronomía, que constituye lo propio del hombre. Para Heidegger, así como para Kant, es el destino moral del hombre que vence a sus capacidades específicamente teóricas y lo que está llamado a servir de fundamento para una metafísica, es decir, para una reflexión filosófica fundamental. Esta metafísica será de costumbres o de la libertad, una “metafísica del Dasein”, dirá Heidegger en su gran libro sobre Kant, por lo tanto, una ética.(22)

Es entonces legítimo detectar en las investigaciones fenomenológicas del joven Heidegger las primicias que han conducido a una rehabilitación de la filosofía práctica a lo largo del siglo XX.(23) Ciertamente se pueden debatir los méritos y las lagunas de la metafísica heideggeriana de la libertad pero ha contribuido, al menos negativamente, a desviar a los espíritus del epistemologismo y de la orientación unilateralmente teorizante de la fenomenología trascendental. En los términos de la posteridad de Kant: la puesta al margen de la metafísica de la naturaleza (favorecida por los neokantianos y el positivismo) provocó, como ya había sucedido en Kant y los jóvenes hegelianos, un giro hacia la metafísica de las costumbres. La mayor parte de los discípulos de Heidegger y de aquellos que fueron influenciados por su filosofía se dirigieron hacia la ética. Es el caso, por nombrar sólo a los más conocidos, de Gerhard Krüger, que redescubrió más allá del neokantismo la motivación originalmente ética de la metafísica kantiana,(24) Hans–Georg Gadamer, que volvió a la ética de la finitud de Platón y Aristóteles,(25) Herbert Marcuse, que quiso paliar el olvido de la dimensión social en Heidegger inspirándose en los escritos de juventud de Marx,(26) Leo Strauss que se precipitó en una rehabilitación del derecho natural de los antiguos,(27) y Hannah Arendt, cuya reflexión política subrayó la autonomía de la vita activa respecto de la vida contemplativa que había servido de modelo al conjunto de la tradición metafísica de Platón a Husserl.(28) Y no está vedado pensar en

“discípulos” más tardíos o lejanos como Jan Patocka, Emmanuel Lévinas, o Jürgen Habermas y Karl–Otto Apel.(29)

Este retorno masivo a la ética, y por lo tanto a Kant, no se produjo, gracias a Dios, sin una toma de distancia crítica respecto de Heidegger. Si el radicalismo existencial de Heidegger había permitido redescubrir la irreductibilidad de la dimensión ética, su propia ética de la inquietud de sí estaba muy lejos de responder a las normas de lo que Kant nos había enseñado a esperar de una metafísica de las costumbres (por no decir nada de las lecciones que se extrajeron de su compromiso a favor de Hitler en 1933). Al menos dos momentos kantianos, esenciales en la ética, parecen hacer falta en Heidegger: la exigencia de universalidad y la idea conexa de una obligación intersubjetiva. La inquietud ética en Ser y tiempo es ante todo una inquietud de sí, una invitación a realizar sus posibilidades de existencia individuales, las que nadie más puede asumir por mí. ¿Pero la ética es primero inquietud de sí o inquietud del otro? Así el paradigma de la intersubjetividad, o la prioridad del otro para la conciencia moral, es lo que se impuso a la reflexión ética en la estela de Kant y de Heidegger. El redescubrimiento del primado de la alteridad se logró primero, de cepa fenomenológica, en la obra de Emmanuel Lévinas, quien se opuso radicalmente a Heidegger. Ya hemos visto antes lo que la idea levinasiana de una obligación incondicionada frente al otro puede tener de kantiana.

En Alemania durante este tiempo, el problema moral más urgente fue el de los principios normativos que deben guiar la acción intersubjetiva. Las normas morales pueden ser siempre materiales y concretas, en tanto proceden de un ethos vivido, pero su moralidad debe poder medirse por un estándar universal que conjura el imperativo categórico, “actúa de tal manera que puedas también querer que tu máxima se vuelva una ley universal”. Es esta exigencia de universalidad la que se quiso recuperar en el proyecto de una metafísica de las costumbres, entendida como reflexión sobre los principios racionales, por lo tanto universales, de la acción. La norma de la universalidad ha regresado después de Heidegger, como un irrenunciable de la posteridad ética de Kant.

Para Kant, este estándar universal no puede ser operativo sino en el seno de la conciencia individual, que estaba, por así decir, sola con ella misma o de cara a Dios. Separándose de la filosofía de la subjetividad, Karl–Otto Apel y Jürgen Habermas querrán aplicar el criterio de universalidad (una norma debe ser válida “para todos”) a un plan resueltamente intersubjetivo o comunicacional. El imperativo formal de la ética tomará entonces la forma de una invitación a

fundar las normas éticas en un discurso argumentativo. En los términos de Habermas, una “norma válida” deberá satisfacer la condición según la cual “las consecuencias y los efectos secundarios que (de manera previsible) provienen del hecho de que la norma ha sido observada universalmente en la intención de satisfacer los intereses de todos y cada uno pueden ser aceptados por todas las personas implicadas (y preferidas a las repercusiones de otras posibilidades conocidas de reglamento)”.(30) Es posible seguramente preguntarse si una norma moral está concretamente a la medida de superar tal prueba intersubjetiva, a fortiori si la ética de la comunicación propone un modelo que busca resolver los litigios sobre cuestiones normativas (porque la universalidad puede ser fácilmente lograda para los principios que no dan problema). Es también posible preguntarse cómo se puede saber si los intereses de todos han sido representados y si han sido aceptados por todos y por los mismos motivos. Se preguntará finalmente si las normas que resultan de tal discusión serán todavía normas morales en sentido estricto. ¿La regulación normativa de la intersubjetividad no incumbe al derecho más que a la moralidad?(31) El derecho no se preocupa en efecto sino del problema de la coexistencia legal de las libertades. Su legislación no tiene en cuenta el móvil interno de la acción o del asentimiento de la ley, cuya moralidad no puede venir sino de la conciencia individual. Las normas jurídicas, a diferencia de las normas morales, se prestan en efecto a la discusión y a la argumentación, en función del principio universal que busca hacer posible la coexistencia pacífica, es decir, jurídicamente controlada, de las libertades.

La actualidad de esta norma universal del derecho ha conducido a la filosofía francesa contemporánea a un nuevo “regreso a Kant”, y a Fichte, que ha tomado la forma de una rehabilitación de la filosofía jurídica.(32) Es seguramente uno de los campos más amplios de la posteridad de Kant así como uno de los más recientes. El redescubrimiento poskantiano de la racionalidad práctica, tal como se actualiza en el orden jurídico, se propone poner un límite al irracionalismo subyacente a la empresa de una deconstrucción radical de la metafísica después de Heidegger y de Nietzsche. En Alemania y en Francia, es en nombre del universalismo kantiano que se han opuesto a la deconstrucción radical.(33) Esta deconstrucción conserva evidentemente algo de kantiano en tanto propone liberar al individuo de las quimeras metafísicas que amenazan tiranizar su finitud (motivación que amerita en sí ser llamada ética). En este sentido, la deconstrucción generalizada es un poco una reescritura de la Dialéctica trascendental, que censuraba las pretensiones de la filosofía a un conocimiento totalizante, alentando a la razón metafísica a una perpetua autocrítica. La crítica de las ilusiones de la razón, que podría, para seguir el debate, volverse contra la

ética de la discusión y del apriorismo jurídico, representa un momento originariamente kantiano de la filosofía contemporánea. Pero la Dialéctica kantiana no había denunciado esas ilusiones sino para dar lugar a un nuevo tipo de razón, la que se actualiza en el imperativo moral. El error de la deconstrucción aquí es tal vez haber imitado al neokantismo y a la epistemología deteniendo su lectura de la Crítica de la razón pura en la Dialéctica trascendental y no tomar en cuenta la vía positiva que ofrece la Metodología para abrir el camino, siempre por explorar, de la razón práctica. La revolución kantiana no ha terminado de realizarse.

▪

1- Sólo destruimos aquello cuyo objeto nos interesa.

2- Cfr. Ernst Vollrath, “Die Gliederung der Metaphysik in eine metaphysica generalis und eine metaphysica specialis” en Zeitschrift für philosophische Forschung, Gerhard Ernst, Erlangen–Nürnberg, vol. XVI, abril–junio de 1962, pp. 258–284.

3- Cfr. Luc Ferry, Homo Aestheticus. L’invention du goût à l’âge démocratique, Grasset, París, 1990, p. 123.

4- C.R.P., a 247/b 303; Oeuvres, i, p. 977; T.P., p. 223.

5- Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation (1819), Apéndice: crítica de la filosofía kantiana.

6- Kant manifiesta públicamente, pero una golondrina no hace verano, su acuerdo y su reconocimiento con la interpretación de Reinhold en su apunte de

1788 Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía (Ak., VIII, 183; Oeuvres, II, p. 591; consultar también la carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787, Ak., X, 513; Oeuvres, II, p. 549). Las Cartas de Reinhold no han sido traducidas, desgraciadamente. Se pueden sin embargo encontrar textos más tardíos en la Filosofía elemental, presentación y traducción por François–Xavier Chenet, Vrin, París, 1989, donde se ve bien que nada menos que “el fundamento del saber filosófico” se ha convertido en el problema capital de los primeros poskantianos.

7- Cfr. nuestro estudio “De Kant a Fichte”, en Proceedings of the Sixth International Kant Congress, vol. II/2, University Press of America, Washington, 1989, pp. 471–492.

8- C.R.P., a 832/b 860; Oeuvres, i, p. 1384; T.P., p. 558. Consultar en Fichte, Oeuvres choisies de philosophie première, trad. Alexis Philonenko, Vrin, París, 1972; Essais philosophiques choisis (1794–1795), trad. Luc Ferry y Alain Renaut, Vrin, París, 1984. Su escrito más accesible sigue siendo La destination de l’homme, trad. Jacques Molitor, 10–18, París, 1965.

9- Cfr. F. W. J. Schelling, Système de l’idéalisme transcendantal (1800), trad. Christian Dubois, éditions Peeters, Louvain 1978, Consultar también, para el inicio de la crítica de Fichte en nombre de un absoluto ya cumplido, Premiers écrits (1794–1795), trad. Jean–François Courtine, Presses Universitaires de France, París, 1987.

10- Cfr. F. W. J. Schelling, Contribution à l’histoire de la philosophie morale (Leçons de Munich), trad. Jean–François Marquet, Presses Universitaires de France, París, 1983 y Philosophie de la révélation, Libro 1, trad. Jean–François Marquet, Presses Universitaires de France París, 1989. Sobre el trayecto que lleva de Kant al último Schelling, consultar nuestro estudio “The A Priori from Kant to Schelling” en Idealistic Studies, Philosophy Documentation Center, Duquesne University, Pittsburgh, vol 19, Nº 3, 1989, pp. 202–221.

11- G. W. F. Hegel, Encylopédie des sciences philosophiques, § 379–381. Lecciones sobre la historia de la filosofía, tomos I, II y III, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

12- G. W. F. Hegel, Principes de la philosophie du droit, Ak. 257 (trad. André Kaan, Gallimard, París, 1940; coll. Idées, 1972, p. 270).

13- Ibidem, § 260 (trad., p. 277). Para una traducción y nueva lectura de estos textos consultar Gwendoline Jarczyk y Pierre–Jean Labarrière, Le syllogisme du pouvoir. Y a–t–il une démocratie hégélienne, Aubier, París, 1989.

14- El libro de Tom Rockmore, Fichte, Marx, and the German philosophical tradition, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1980, ha mostrado bien respecto a esto la deuda que tienen Marx y también todas las filosofías de la praxis con Fichte y por lo tanto con Kant.

15- Cfr. para este propósito Volker Gerhard, “Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik”, en Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller–Lauter zum 65. Geburtstag, editado por Günter Abel y Jörg Salaquarda, de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1989, pp. 417–447, que subraya la motivación clandestinamente kantiana del proyecto nietzscheano.

16- Consultar nuestro estudio “La réification de Lukács à Habermas, L’impact de Geschichte und Klassenbewußtsein sur la théorie critique”, en Archives de philosophie, Centre Sèvres, París, Nº 51, 1988, pp. 627–646.

17- Basta sólo con recordar los trabajos consagrados a Kant por los autores del deconstructivismo. Es sólo después de haber escrito una tesis doctoral (no publicada) acerca de y traducir la Antropología de Kant que Foucault trabajó, en una de sus obras maestras (Les mots et les choses, Gallimard, París, 1964), su idea de que el hombre no es, en el campo de los saberes, sino una invención reciente que se puede fechar a finales del siglo XVIII. Sobre la presencia de Kant en su última filosofía, consultar su curso sobre el ensayo de 1785, ¿Qué es la Ilustración?, en Magazine littéraire, París, Nº 207, mayo de 1984, pp. 35–39. Deleuze consagra al pensador de Könisberg una de sus obras más sugerentes, La philosophie critique de Kant, Presses Universitaires de France, 1963 (consultar también su ensayo reciente "Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne" en Philosophie, Éditions de Minuit, París, Nº 9, 1986, pp. 29–34). En lo que refiere a Jean–François Lyotard está muy inspirado por la Crítica de la facultad de juzgar para responder a la pregunta "¿qué es lo posmoderno?" (consultar su ensayo del mismo nombre en la compilación Le Postmoderne expliqué aux enfants, Galilée, París, 1986, pero sobre todo Le différend, Minuit, París, 1983). De Jacques Derrida, consultar por ejemplo La vérité en peinture, Flammarion, París, 1978, Les fins de l'homme, Galilée, París, 1981, y D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Galilée, París, 1983.

18- Cfr. "Kant's Critique and Cosmology" y "On the Status of Science and of Metaphysics" en Karl Popper, Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, Harper & Row, Nueva York, 1968, pp. 175–200. Consultar también Graciela F. de Maliandi, "Kant and Popper: Towards a Metaphysics of Experience", en Proceedings of the Sixth International Kant Congress, Washington, 1989, pp. 493–503.

19- Cfr. Max Scheler, Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs (1916), trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, París, 1955.

20- Consultar sus comentarios a la memoria de Max Scheler algunos años después de su muerte en Martin Heidegger, Gesamtausgabe, tomo 26, curso del

semestre de verano de 1928, V. Klostermann, Frankfurt, 1978, pp. 62–64, donde escribe, en una época en que Husserl vivía todavía, que Scheler era la fuerza filosófica más poderosa en la Alemania de su tiempo, si no es que en toda Europa.

21- Cfr. Martin Heidegger, Sein und Zeit (1927), § 57, Niemeyer Verlag, Tubinga, 1977, p. 275: "En la conciencia, el Dasein se llama a sí mismo".

22- Se comprende fácilmente que la metafísica del Dasein propuesta por Heidegger en Kant y el problema de la metafísica (1929) haya podido reclamarse de la filosofía práctica de Kant en un curso del año siguiente, concebido como introducción a la filosofía: De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie, trad. Emmanuel Martineau, Gallimard, París, 1987.

23- Consultar a este propósito el estudio de Manfred Riedel,"Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie" en Manfred Riedel, Für eine zweite Philosophie, Suhrkamp, Fráncfort, 1988, pp. 171–196. Riedel además había documentado este resurgimiento de la ética en su compilación Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 tomos, Rombach, Friburgo, 1974. Mientras tanto él tuvo la ocasión de poner en relieve los orígenes kantianos de este giro metodológico hacia la razón práctica en los ensayos reagrupados bajo el título de Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung, Suhrkamp, Fráncfort, 1989.

24- Gerhard Krüger, Critique et morale chez Kant (1931), Beauchesne, París, 1961.

25- Hans–Georg Gadamer, L'éthique dialectique de Platon (1931), Actes Sud, París, (traducción anunciada). Este redescubrimiento de una ética de la finitud, dirigida en parte contra la lectura unilateralmente teórica de la metafísica griega

de Heidegger, condujo en 1960 a una renovación radical de la problemática hermenéutica en Verité et Méthode, Seuil, París, 1996, la obra más relevante en la filosofía alemana desde Ser y tiempo.

26- Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel Minuit, París, 1968, obra que debe también mucho al análisis de la técnica en el último Heidegger.

27- Leo Strauss, Droit naturel et histoire (1953), Flammarion–Champs, París, 1986.

28- Hannah Arendt, La condition de l'homme moderne (1958), Calmann–Lévy, París,1983, obra que se inspira también en los trabajos de Heidegger sobre la técnica, y La vie de l'Esprit (1978), 2 tomos, Presses Universitaires de France, París, 1981. Para una confrontación de los pensamientos "políticos" de Heidegger y Arendt, consultar Jean–François Mattéi, "La fondation de la cité: l'enracinement ontologique de la politique chez Heidegger et Hannah Arendt", en Jean–François Mattéi, L'ordre du monde: Platón–Nietzsche–Heidegger, Presses Universitaires de France, París, 1989, pp. 145–176.

29- Cfr. Jan Patocka, Essais héretiques sur la philosophie de l'histoire, Verdier, Lagrasse, 1981. Emmanuel Lévinas, Totalité et infini, La Haye, Nijhoff, 1961. Jürgen Habermas no ocultó nunca que su motivación filosófica primera le vino de la lectura de Ser y tiempo (consultar por ejemplo, Jürgen Habermas, Die nachholende Revolution, Suhrkamp, Fráncfort, 1990, p. 104), pero es justamente su primado de la praxis lo que le condujo, a instancias de Marcuse, al cauce del marxismo de la Escuela de Fráncfort, que él reorienta ahora en el sentido de una ética universalista de inspiración kantiana. Se observa una evolución análoga en Karl–Otto Apel, cuya tesis de doctorado, no publicada, de 1949 (Dasein und Erkennen, Rheinische Friedrich–Wilhelms–Universität Bonn) primero había reconocido en Heidegger una radicalización de la problemática ética. Es para criticar los cimientos juzgados como irracionales que rehabilitó más tarde el universalismo de la ética kantiana, transformada en ética de la comunicación

intersubjetiva.

30- Jürgen Habermas, Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle, Cerf, París, 1986, pp. 86–87. Consultar también de Karl–Otto Apel, L'Éthique à l'âge de la science, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1987, y "L'étique de la discussion: sa portée, ses limites" en Encyclopédie philosophique universelle, publicado bajo la dirección de André Jacob, Presses Universitaires de France, París, tomo 1, 1989, pp. 154–165.

31- Distinción señalada persistentemente por Otfried Höffe, Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religión, éditions Castella, Albeuve, 1985.

32- Cfr. Luc Ferry, Philosophie politique (3 tomos), Presses Universitaires de France, París, 1984; Luc Ferry/Alain Renaut, Systême et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine, Ousia, Bruxelles, 1984.

33- Cfr. Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité (1985), Gallimard, París, 1988 y Luc Ferry/Alain Renaut, La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporaine, Gallimard, París, 1985. Hasta donde sabemos, los representantes del deconstructivismo prácticamente no han reaccionado a estos ataques. Dejémosles, en todo rigor dialógico, un derecho de respuesta.

Biografía

Emmanuel Kant nace el 22 de abril de 1724 en Königsberg, capital de Prusia oriental. Recibe de su madre una educación pietista cuya huella es todavía perceptible en el rigorismo de su filosofía moral. De 1740 a 1748 hace estudios de matemáticas, ciencias, teología y filosofía en la Universidad de Königsberg, donde sus maestros lo inician en el universo de la metafísica leibniziana, representada entonces en Alemania por A. G. Baumgarten y Christian Wolf, pero también en la física newtoniana que se volverá para Kant un modelo de rigor científico. Después de sus estudios, ejerce funciones de preceptor en los alrededores inmediatos de su villa natal. En 1755, su tesis de doctorado Sobre el fuego y su Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico le dan el derecho de enseñar en la universidad. Escritos como sus Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (1764) y sus satíricos Sueños de un visionario (1766) hacen de él un escritor muy popular. Se le ofrecerá además una cátedra de arte poética y de retórica en 1764, que rechazará, como rechazará los puestos de profesor en Erlangen y Jena en 1769. Con su disertación Sobre la forma de los principios del mundo sensible y del mundo inteligible de 1770 es nombrado profesor de lógica y de metafísica en Königsberg. Durante diez años deja de publicar, abandonándose a un largo silencio consagrado a la concepción de una obra monumental, la Crítica de la razón pura, que aparece en 1781. Ofrece al gran público las tesis esenciales dos años más tarde en sus Prolegómenos para toda metafísica futura que se quiera presentar como ciencia.

Después, en sus Fundamentos de la metafísica de las costumbres de 1785 y su Crítica de la razón práctica de 1788 propone los fundamentos de su moral. Una tercera Crítica, la Crítica de la facultad de juzgar, pone término en 1790 a la fecunda década crítica de Kant. Promete entonces dedicarse a la filosofía doctrinal que sus obras críticas debían preparar. Pero en 1793, en pleno periodo de revoluciones políticas, es un libro sobre La Religión en los límites de la simple razón el que tiene la audacia de hacer aparecer. La obra tiene dificultades con la censura, reforzada desde la Revolución de 1789, por la que Kant no esconde sus simpatías de principio. Kant debe comprometerse, sin embargo, a no

pronunciarse públicamente nunca más en cuestiones de religión (juramento al que ya no se sentirá ligado después de la muerte del rey Federico Guillermo II en 1797). Cambiando poco de materia, publica en 1795 un Proyecto de paz perpetua, que conocerá un inmenso éxito. El proyecto de una Sociedad de naciones, ancestro de la ONU, se inspira ahí. Kant deja de enseñar en 1796. Después de su Metafísica de las costumbres de 1797, su obra doctrinal de moral, hace publicar sus cursos de antropología (1798) y de lógica (1800). Al final de su vida, sigue con bastante distancia las prolongaciones que su filosofía había suscitado en los trabajos sistemáticos que trataban justamente de sistematizar su filosofía trascendental, los de Reinhold, Beck, Fichte y Schelling. En 1799, exasperado, es impulsado a publicar una corta aunque vitriólica “Declaración contra Fichte”, donde se separa completamente de una empresa de sistematización que rechaza como una recaída en la metafísica escolástica. Consagra sus últimas energías a la concepción de una obra colosal que debía tender un puente de la metafísica a la física y que habría podido ser como una síntesis de su filosofía trascendental. Debilitado por la enfermedad, no pudo terminar la obra, cuyos esbozos constituyen su Opus postumum. Kant muere el 12 de febrero de 1804.

Se supone que la vida de Kant fue de una monotonía proverbial, cliché que merecería ser revisado. No se casó nunca, pero esto no le impidió tener una gran socialidad. Se sabe que amaba reunir en torno a su mesa a alumnos y amigos. Como el romanticismo no había inventado todavía el mito del viaje como fin en sí, no tuvo nunca la ocasión de salir de su provincia natal, pero adoraba los relatos de viajeros y exploradores. Sus cursos de antropología y de pedagogía muestran toda la extensión de sus conocimientos en geografía tanto física como humana. Era también un lector apasionado de Rousseau y de los autores clásicos, latinos sobre todo. También debe reconocérsele un buen conocimiento del pensamiento anglosajón de su tiempo, el de Hutcheson y Hume particularmente. Hacía un paseo cotidiano, a la misma hora y siguiendo el mismo trayecto, de modo que se cuenta que los habitantes de Königsberg tenían el hábito de poner a la hora sus propios relojes a su paso. Interrumpió esta rutina al menos dos veces, cuando fue absorbido por la lectura del Emilio de Rousseau y cuando le sorprendió la noticia de la Revolución francesa. Lejos de encerrarse en una torre de marfil, se implicó frecuentemente en los asuntos de la ciudad, siempre para defender la libertad de pensamiento ya sea en política, en religión o en la enseñanza universitaria. Fue varias veces rector de su universidad. Espíritu de una cultura universal, fue el representante por excelencia de la Ilustración alemana, pero su crítica de la razón, que procedía de una aguda conciencia de la

finitud humana, contribuyó al auge del romanticismo.

Bibliografía

Existe una reciente y excelente traducción de las obras filosóficas de Kant publicada bajo la dirección de Ferdinand Alquié en la Biblioteca de la Pléiade (Emmanuel Kant, Oeuvres philosophiques, tomo i: 1980; tomo II: 1985; tomo III: 1986). No se indicarán aquí sino los títulos principales y algunas traducciones más antiguas, pero igualmente comunes.

1755 Histoire générale de la nature et théorie du ciel, trad Anne–Marie Roviello, Vrin, París, 1984.

Historia general de la naturaleza y teoría del cielo, trad. Pedro Merton, Lautaro, Buenos Aires, 1946.

1755 Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance en Oeuvres philosophiques, tomo i.

1763 Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale, trad. Michel Fichant, Vrin, París, 1966.

Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y moral, trad. Roberto Torreti. https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/593dadad1e5b6ca18cb74911/1497214382889/La+nitidez+de+los+principios+de+teolog%C3%83%C2%ADa

1763 Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad. Roger Kempf, Vrin, París, 1949.

Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas, trad. Eduardo García Belsunce, en Diálogos, Revista de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, Nº 29–30, pp. 137–176.

1763 L'unique fondement posible d'une démonstration del'existence de Dieu en

Emmanuel Kant, Pensées successives sur la théodicée et la religion, trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1972.

El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios, trad. José María Quintana Cabanas, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1989.

1764 Observations sur le sentiment du beau et du sublime, trad. Roger Kempf, Vrin, París, 1953.

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Edición bilingüe alemán–español, trad. Dulce María Granja Castro (revisión técnica de Peter Storant), Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2004.

1766 Rêves d'un visionnaire, trad. Francis Courtès, Vrin, París, 1967.

Sueños de un visionario. Explicados mediante los ensueños de la metafísica, trad. Cinta Caterla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, s/a.

1770 Sur la forme et les príncipes du monde sensible et du monde intelligible, obra que también se conoce con el título de Dissertation de 1770, trad. Paul Mouy, Vrin, París, 1967 (con una traducción de Alexis Philonenko, de la importante carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772).

La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible, trad. Ramón Ceñal, Ediciones Encuentro, Madrid, 2015.

1774–1775 Manuscrit de Duisbourg (1774–1175). Choix de réflexions des années 1771–1777, trad. por François–Xavier Chenet, Vrin, París, 1988.

El legado de Duisburg, trad. Fernando Moledo en Moledo, Fernando, Los años silenciosos de Kant. Aspectos de la génesis de la deducción trascendental en la década de 1770. Seguido de la traducción de El legado de Duisburg (ca 1775), Prometeo Libros, Buenos Aires, 2015, Colección Filosofía.

1781 Critique de la raison pure, trad. André Tremesaygues y Bernard Pacaud, Presses Universitaires de France, París, 1944 (coll. Quadrige, 1984); trad. Jules Barni, revisada por Paul Archambault, Garnier–Flammarion, 1987 ; trad. Alain Renaut, Aubier, 1997.

Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán–español, trad. Mario Caimi, Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2009.

1783 Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science, trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1941, 1984; trad. Louis Guillermit, Vrin, París, 1985.

Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia. Edición bilingüe, trad. Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999 (Col. Fundamentos).

1784 Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique, trad. Stéphane Piobetta, en Emmanuel Kant, La Philosophie de l'histoire, Aubier, París, 1947.

Idea para una historia universal en clave cosmopolita, trad, Alberto Vital, UNAM, México, 2006 (Col. Pequeños grandes ensayos).

1785 Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. Victor Delbos, Delagrave, París, 1907 (numerosas reediciones).

Fundamentación para la metafísica de las costumbres, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2012.

1785 Qu'est-ce que les Lumières?, trad. Stéphane Piobetta, en Emmanuel Kant, La Philosophie de l'histoire, Aubier, París, 1947.

¿Qué es la Ilustración?, trad. Concha Roldán, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2013.

1786 Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1971.

Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, trad. Samuel Nemirovsky, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993.

1786 Qu'est–ce que s'orienter dans la pensée?, trad. Alexis Philonenko, Vrin, París, 1959.

¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, trad. Rogelio Rovira, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1995.

1788 Critique de la raison pratique, trad. François Picavet, Presses Universitaires de France, París, 1966 (coll. Quadrige, 1983).

Crítica de la razón práctica. Edición bilingüe alemán–español, trad. Dulce María Granja Castro (revisión técnica de Peter Storandt), Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2005.

1789 Première introduction à la Critique de la faculté de juger, trad. Louis Guillermit, Vrin, París, 1982.

Primera introducción de la Crítica del Juicio. Edición bilingüe, trad. Nuria Sánchez Madrid, Escolar y Mayo, Madrid, 2011.

1790 Critique de la faculté de juger, trad. Alexis Philonenko, Vrin, París, 1965, 1974.

Crítica de la facultad de juzgar, trad. Pablo Oyarzún, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2006.

1793 La religion dans les limites de la simple raison, trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1952.

La religión dentro de los límites de la mera razón, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1986.

1793 Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf, trad. Louis Guillermit, Vrin, París, 1968, 1973.

Los progresos de la metafísica. Edición bilingüe alemán–español, trad. Mario Caimi, Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2008.

1795 Projet de paix perpétuelle, trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1948.

Hacia la paz perpetua. Un bosquejo filosófico. Edición bilingüe alemán–español, trad. Gustavo Leyva, Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2018.

1797 Métaphysique des moeurs, Primera parte: Doctrina del derecho, trad. Alexis Philonenko, Vrin, París, 1971; Segunda parte: Doctrina de la virtud, mismo traductor, Vrin, París, 1968.

La metafísica de las costumbres, trad. Adela Cortina, Tecnos, Madrid, 2005.

1798 Le conflit des facultés, trad. Jean Gibelin, Vrin, París, 1955.

El conflicto de las facultades en tres partes, trad, Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid, 2020.

1798 Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Michel Foucault, Vrin, París, 1964.

Antropología en sentido pragmático. Edición bilingüe alemán– español, trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storand, Biblioteca Immanuel Kant, FCE/UNAM/UAM, México, 2014.

1800 Logique, trad. Louis Guillermit, Vrin, París, 1966.

Lógica. Acompañada de una Selección de reflexiones del legado de Kant, trad. María Jesús Vázquez, Akal, Madrid, 2000 (Col. Clásicos del pensamiento).

Opus postumum, trad. François Marty, Presses Universitaires de France, París, 1986.

No existe traducción al español.

OBRAS DE INTRODUCCIÓN A KANT

Alquié, Ferdinand, La critique kantienne de la métaphysique, Presses Universitaires de France, París, 1968.

Boutroux, Émile, La philosophie de Kant, Vrin, París, 1926.

Carnois, Bernard, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Seuil, París, 1973.

Castillo, Monique, Kant et l'avenir de la culture, Presses Universitaires de France, París, 1990.

—— L’invention critique, Vrin, París, 1997.

Delbos, Victor, La philosophie pratique de Kant, Presses Universitaires de France, París, 1905, 1969.

Deleuze, Gilles, La philosophie critique de Kant, Presses Universitaires de France, París, 1963.

Goulyga, Arsenij, Emmanuel Kant. Une vie, Aubier, París, 1985.

Grondin, Jean, Kant et le problème de la philosophie: l’a priori, Vrin, París, 1989.

Havet, Jacques, Kant et le problème du temps, Gallimard, París, 1946.

Hegel, G. W. F., Leçons sur l’histoire de la philosophie, tomo 7, trad. Pierre Garniron, Vrin, París, 1989.

Heidegger, Martin, Kant et le problème de la métaphysique (1929), Gallimard, París, 1953.

Höffe, Otfried, Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion, éditions Castella, Albeuve 1985.

Jaspers, Karl, Kant, Plon, París, 1967 (collection 10–18, 1970).

Krüger, Gerhard, Critique et morale chez Kant (1931), Beauchesne, París, 1961.

Lacroix, Jean, Kant et le kantisme, Presses Universitaires de France, París, 1966.

Malherbe, Michel, Kant ou Hume ou la raison et le sensible, Vrin, París, 1980.

Martin, Gottfried, Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant (1951), Presses Universitaires de France, París, 1963.

Philonenko, Alexis, L’oeuvre de Kant, tomo i: La philosophie précritique et la Critique de la raison pure, Vrin, París, 1969; tomo II: Morale et politique, 1972.

Renaut, Alain, Kant aujourd’hui, Aubier, París, 1997.

Vialatoux, Joseph, La morale de Kant, Presses Universitaires de France, París,

1956.

Vleeschauwer, Herman Jean de, La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant, Librairie Ernest Leroux, tomo i: 1935; tomo II: 1936; tomo III: 1937, reeditado en 1976 por Garland Publishing, Nueva York/Londres.





Jean Grondin es profesor de Filosofía en la Universidad de Montreal. Ha publicado una veintena de obras sobre filosofía alemana, hermenéutica y metafísica, que han sido traducidas a múltiples idiomas, entre ellas: *Del sendido de las cosas, Introducción a la metafísica, Introducción a la hermenéutica filosófica* y *El espíritu de la educación* (2022).

“DOS COSAS LLENAN EL ÁNIMO DE ADMIRACIÓN Y VENERACIÓN SIEMPRE NUEVAS Y CRECIENTES, CUAN MAYOR ES LA FRECUENCIA Y PERSISTENCIA CON QUE REFLEXIONAMOS EN ELLAS: EL CIELO SOBRE MÍ Y LA LEY MORAL DENTRO DE MÍ”.

Emmanuel Kant

Si se hiciera un listado de los pensadores que más hacen sufrir a los estudiantes de filosofía, seguramente aparecería Emmanuel Kant. Y es probable que el problema radique en que solemos acercarnos a sus escritos en ausencia de una comprensión clara de lo que él se proponía, del resorte profundo que lo hizo desarrollar sus trabajos. Jean Grondin aporta en este texto claves cruciales para esta comprensión y transmuta la tarea ingrata de leer a Kant en una aventura en la que logramos sentirnos parte de los denuedos del autor.

Grondin articula magistralmente tanto la filosofía anterior a Kant como los acontecimientos y pensadores de su época con los hitos fundamentales de la evolución de su pensamiento. Los retos a los que Kant quiso responder quedan así puestos en evidencia y explican la razón y la necesidad de la concatenación de sus tesis y obras principales. Igualmente esclarecedora resulta la revisión de la filosofía posterior a Kant, gracias a la cual se corrobora que el lugar que se le ha asignado en la historia del pensamiento es más que bien merecido.

Esta primera edición en español del libro de Jean Grondin ***Emmanuel Kant. Avant et après*** ofrece así una erudita, original y completa exposición de la filosofía de Kant, que esperamos resulte útil y permita gozar una de las aventuras del pensamiento más influyentes de la filosofía occidental.

